التجسيم عند المسلمين
"مذهب الكرامية"

تأليف

سهير محمد مختار
معيدة بكلية البنات — جامعة الأزهر
ماجستير في الفلسفة الاسلامية

حقوق الطبع محفوظة للمؤلفة

١٩٧١

إهداء

إلى . .

كل من ساهم فى إثراء الفكر الفلسفى فى كل مكان

إلى . .

من أخذا بيدى وأنارا لى طريق العلم

إلى . .

أستاذى الدكتور عبد الرحمن بدوى

وأستاذى الدكتور على سامى النشار

سهير مختار

مارس سنة ١٩٧١

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم وشكر

إن لعلم الكلام الاسلامى أثرا كبيرا فى الفكر الاسلامى بصفة خاصة والفكر الانسانى بصفة عامة . وقد حاول كثير من المستشرقين الأجانب التقليل من شأن الفلسفة الاسلامية بل نفيها أحيانا ، ومع ذلك اعتبروا علم الكلام الاسلامى الممثل الحقيق للفلسفة عند المسلمين .

وقد تناولت فى هذا البحث مذهبا من المذاهب الاسلامية التى ظهرت فى القرون الأولى للهجرة واستمرت حتى أوائل القرن الثامن . هذا المذهب هو « مذهب الكرامية » وهو موضوع هذا البحث .

وقد حاولت فى عرضى لهذا المذهب توضيح فكرة من أهم الأفكار التى بنى عليها ، وهى فكرة التجسيم التى اعتنقها كثير من المفكرين فيما بعد ، كما حاولت أن أضع أبعاد هذا المذهب موضحة جميع الجوانب والأسس التى يقوم عليها .

وقد كان هذا البحث فى الحقيقة رسالة للماجستير ، قمت باعدادها تحت اشراف الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ثم قدر لهذا البحث أن يتم وينضج على يد الأستاذ الدكتور على سامى النشار نظرا لسفر الدكتور عبد الرحمن بدوى خارج البلاد .

وإنى لأشكر هنا كل من مد يد العون فى هذا البحث : الدكتور محمود قاسم والدكتور محمد رشاد سالم والدكتور محمد على أبو ريان .

وأشيد بالتعليقات القيمة التى قدمها الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار والدكتورة نازلى اسماعيل أثناء مناقشتها للبحث .

وأعجز عن شكر أستاذىّ الجليلين الدكتور عبد الرحمن بدوى والدكتور على سامى النشار لما تفضلا فقدما من مساعدات جمّة وتوجيه سديد .

سهير مختار

مارس سنة ١٩٧١

مقدمة

يعد علم الكلام الاسلامى الصورة الحقيقية للفلسفة الاسلامية . وقد ظهر هذا العلم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكان يتناول بعض العقائد الايمانية بالتفسير ثم أصبح يتناول كل العقائد . إذ توزع الناس فى فهم مدلول النصوص منازع شتى بين آخذ بظاهر النص لا يتعداه، وآخر يصرف النص عن ظاهره بزعم أن له باطنا أدل عليه . ولم يلبث كل قائل بقول أن أمعن فيه ، وكوّن له مذهبا خاصا به . وبهذا ظهرت مذاهب تجلّ عن الحصر ، وآراء منها ما كتب له الدوام ومنها ما اندثر .

وقد كان من أهم المباحث التى آثارها علماء الكلام وحركوا العقول الجدال فيها مبحث الصفات الالهية ، فقد ذهب المعتزلة إلى القول بتنزيه الله تعالى عن الصفات حتى لا يؤدى اثباتها الى القول بأكثر من قديم ، ولم يرض خصومهم بمثل هذا القول واتهموهم بأنهم معطلة ، وقالوا بوجوب اثبات الصفات الالهية حسب ظاهر النص ، رداً على المعتزلة .

غير أن بعض المفكرين جاوز نطاق الاثبات الى الحديث عن الكيف فى الصفات ، فكان منهم مشبهة وكان منهم مجسمة .

أما المشبهة فهم الذين قاسوا صفات الله تعالى على ما ألف الناس من صفاتهم ، والمجسمة: هم الذين ذهبوا فى الحديث عن الكيف فى الصفات إلى المدى الذى يجعل الذات الالهية كغيرها من الذوات .

ومن بين المفكرين الذين قالوا بالتجسيم واشتهروا به أبو عبدالله محمد بن كرام. ذلك

العالم المتكلم الزاهدالذى شهدته بلاد خراسان خلال النصف الأخير من القرن الثانى الهجرى والنصف الأول من القرن الثالث ، والذى لم يصل الينا من مجموع فكره إلا ما نقله الينا ناقدوه وخصومه .

وقد تعاظم أمر ابن كرام حتى التف حوله الكثير من الاتباع ، بل قيل إن أتباعه فى بيت المقدس وحدها بلغ عددهم أكثر من عشرين ألفا . وقد تكونت بعد ذلك فرقة سميت باسمه « الكرّاميّة » وأطلق عليها اسم « مجسمة خراسان » .

وقد يرد تساؤل عن الفائدة العلمية التى يمكن تحصيلها من دراسة كهذه تدور حول فكر لم يعد بين الناس من يقول به — على الأقل جهارا — بل لم يبق فى الأيدى كتاب مما كتبه أصحابه والداعون له . بيد أن الجواب على ذلك كامن فى أن الفكر الانسانى فى مجموعه حصيلة كل من أسهم فيه ، سواء بدا هذا الاسهام فى صورة دالة على صاحبها أو ذاب فى مجرى الفكر الانسانى المتدفق . فمن الأمانة العلمية أن يلتفت الحاضر العلمى لكل من كان له فى بناء الحقيقة العلمية ماض ، بل إن الحاجة أكثر مساسا إلى دراسة المذاهب التى عاشت ردحاً من الزمان ثم اندثرت فيما بعد مع ما اندثر ، ولحكمة بالغة جاء القرآن يقص على الناس قصص الأولين بعد أن طمست معالمهم وخلت منهم الديار ونسيهم التاريخ ضمن ما نسى .

وإذا استقام القول بجدوى هذه الدراسة ووجوب الاشتغال بها ،فان مباحث الفلسفة على وجه خاص تفرض على الباحث أن يحترم كل رأى ابتغى به صاحبه الاسهام فى بيان الحقيقة حسب ما حصلها ، سواء كان فى هذا الإسهام مصيبا أو مخطئا .

يقول صلى الله عليه وسلم :

« إن من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد » ، أو كما قال صلى الله عليه وسلم .

ومما اشتهر به شيوخ الكرامية الزهد والتصوف ، وقد أشرت إلى زهدهم إشارة طفيفة أثناء عرضى لحياة ابن كرام وتفصيل الفرق التى تشعبت عن الكرامية. وربما أتهم بالتقصير لعدم تخصيص فصل عن زهدهم وتصوفهم، ولكن عدم توفر الكتابات التى ألفوها والنصوص التى كتبوها ، وعدم عثورى على مايستحق التسجيل بين القراءات العديدة التى اضطلعت بها ، جعل من العسير تخصيص مثل هذا الفصل .

وإنى أود أن أعثر لهم فيما بعد على مايستحق التسجيل ، إذ قرأت فى كتاب « المعرفة عند الحكيم الترمذى » أن الترمذى تلقى الزهد على محمد بن كرام ، بل أكثر من ذلك قيل إن الكرامية كانت أول من أنشأ الخوانق فى نيسابور وبيت المقدس .ومكة

وقد آثرت أن أتناول الكرامية بالبحث لتستكمل الدراسات الحديثة فى ميدان الفلسفة الاسلامية إلمامها بجانب من جوانب المتكلمين ، كان موضوع جدال ونقاش فى القرون الأولى للهجرة . ذلك أن الدراسات استفاضت حول الغالبية العظمى من المتكلمين ومذاهبهم وندر من التفت إلى بذل الجهد لدراسة فكرة التجسيم فى الفلسفة الاسلامية على الرغم من أهميتها .

بيد أنى أضع بين أيديكم ماهو مسلم به ومجمع عليه من أن الدراسة التى أنا بصددها الآن ، قلّت فيها المراجع الأصيلة وندرت . فليس لدينا من فكر الكرامية وكتابة شيخهم ابن كرام مانعتمد عليه فى فهم مذهبهم وتقييمه، بل العمدة فى ذلك على ما كتبه ناقدوهم وخصومهم، وهو الأمر الذى لقيت فيه صعوبة بالغة، وعانيت منه الكثير ، ذلك أن كل الكتاباتَ التى وجدتها عنهم سواء المخطوطة منها أو المطبوعة ، ماهى إلا إلزامات لهم واعتراضات عليهم؛ مما جعل من الصعب معرفة حقيقة أقوالهم وآرائهم .

ومع ذلك فقد استطعت أن أستخلص من كتب الفخر الرازى الذى كان معاصرا لمجد الدين عبد المجيد المعروف بابن القدوة ، والذى كان أحد زعماء الكرامية فى وقته ، استطعت أن أستخلص كثيرا من المعلومات التى تفيد فى بحثى لهم .

ويمثل هذا البحث فى واقع الأمر محاولة تقويم مشكلة فلسفية عرضت للفلسفة الاسلامية وكانت دخيلة عليها ، هذه المشكلة هى مشكلة التجسيم . ولما كان الاهتمام يتركز على إيضاح هذه المشكلة عند الكرامية ومحاولة وضع صورة تقريبية للمذهب الكرامى ، فقد كان من العبث الحرص على استيعاب كل الاتجاهات التجسيمية التى ظهرت آنذاك أو التى كان لها نصيب فى نشر فكرة « التجسيم » .

وقد اتبعت فى هذا البحث أكثر من منهج ، إذ استخدمت المنهج التاريخى فى الفصول الثلاثة الأولى منه ، ثم المنهج التحليلى والنقدى فى باقى الفصول ، متوخية الحذر فى أخذ ما يمكن أخذه من الالزامات التى تعرض لها الكرامية ، ورفض ما يستحق الرفض .

وقد حاولت هنا أن أضع صورة متكاملة حسبما توفر لدى من مراجع ومعلومات لهذا البحث وجعلت عنوانه « التجسيم عند المسلمين، مذهب الكرامية » وجعلته دراسة شاملة ليتضح منها القوام العام لآرائهم الكلامية والسياسية والفقهية ، وتركت الباب مفتوحا لكل من يأتى بجديد فيه ليثبت ما أوردته أو ينفيه .

وأختتم قولى هذا بقوله تعالى :

« وقل ربِّ زِدْنى عِلما »

سهير محمد مختار

مارس ١٩٧١

الفصل الأول

ظروف نشأة الكرامية

إن أصعب مايواجه الباحث عند الكلام عن فرقة من الفرق هو ندرة المراجع بالنسبة للفرقة التى يبحث فيها ، خاصة إذا كانت مؤلفات هذه الفرقة قد نفذت أو أحرقت كما حدث بالنسبة لفرقة « الكرامية » ونحن الآن بصدد البحث عن هذه الفرقة وعن الظروف التى أحاطت بهذه النشأة . وإن هذا أيضا من الصعب تحديده والبت فيه ، لأن أية فرقة تقوم على أفكار معينة تميزها عن سائر الفرق ؛ هذه الأفكار لايمكن البحث عن أصلها الأول أو من أين جاءت وما منبعها الرئيسى الذى نبعت منه ، كما لايمكن معرفة العناصر التى تكونت منها هذه الافكار التى بنت عليها فرقة من الفرق مذهبها .

قد يكون الباعث على نشأة « الكرامية » هو ماذهب اليه جهم بن صفوان من القول بنفى الصفات الالهية ، فقام ابن كرام من بعد للرد عليه ، وغالى فى إثبات الصفات حتى أدى به ذلك الى التجسيم كما أدى بمقاتل بن سليمان من قبله .

وقد يكون الباعث على نشأتها محاولة إفساد المسلمين — كما فعل عبد الله بن سبأ — وهذا مايبدو من كلام أعداء الفرقة الذين كتبوا عنها فى كتبهم . وكلام أعداء الكرامية يجعل الفرقة تبدو وكأنها تدعو الى مذهب فاسد كل الفساد ، وربما لم يكن الأمر كذلك ، فلقد اعتاد أصحاب الفرق تشويه مذاهب خصومهم وايراد أدلتهم فى صورة عكسية ، أو ايراد الالزامات عليهم وكأنها آراؤهم .

ولكى يمكن معرفة حقيقة هذا المذهب ، أو الاقتراب من معرفة حقيقته ، كان علىّ أن أبينّ العصر الذى نشأت فيه الكرامية بما فيه من مؤثرات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية ، حسب ما وصل الى يدى من معلومات .

إن أول من أنشأ المذهب هو أبو عبد الله بن كرام الذى سميت الفرقة باسمه. وقد عاش هذا المفكر فى أواخر القرن الثانى الهجرى حتى منتصف القرن الثالث الهجرى ، وكانت وفاته عام ٢٥٥ هـ .

ويعتبر أى مفكر من المفكرين نتاجا طبيعيا لازما للعصر الذى عاش فيه والمكان الذى تربى به ونما عليه ، هذا العصر وذلك المكان يطلق عليهما اسم البيئة المكانية والزمانية .

وعلى الرغم من قلة المراجع التى تعرضت لسيرة ابن كرام والتى لم تذكر شيئا عن البيئة التى وجد فيها ، فاننا سنحاول بقدر الامكان التعرف على هذه البيئة . إن الفترة التى عاش فيها ابن كرام كانت مملوءة بالأحداث الجسام التى أشاعت القلق والفتن فى البلاد ، وقبل التعرض لهذه الأحداث نشير الى أن المسلمين فتحوا بلاد الفرس عام ٢١ هـ، مما كان له أكبر الأثر على العرب والفرس جميعا. فقد وقع كثير من الفرس فى أيدى العرب أسرى ، كما اتخذ العرب بعضهم عبيداً لهم .ودخل كثير من الفرس فى الاسلام وتعلموا اللغة العربية وأجادها كثير منهم لشدة اندماجهم مع العرب . ولكن هذا الاندماج لم يصبح اندماجا كليا ، بمعنى أن يصير الفرس كالعرب أو العكس ، فى تفكيرهم وعقليتهم ونزعاتهم ، إذ على الرغم من اعتناق كثير من الفرس الدين الاسلامى، الا أنهم صبغوا هذا الدين بصبغتهم الخاصة، وفهموا الاسلام بالقدر الذى تسمح به عقولهم المملوءة بالديانات القديمة ،كما لم يستطيعوا التخلص مما علق بأذهانهم من حكمة فارسية وأشعار الى غير ذلك .

وكان طبيعيا والحال كذلك أن تدخل فى بلاد الفرس نزعات دينية جديدة وتعاليم لم تكن موجودة من قبل .وأن تتأثر الديانات الفارسية بالدين الإسلامى وتعاليمه وأن تؤثر فيه أيضا. ولم تعامل ايران بقسوة شديدة ،ولكن بمجىء الاسلام أوجد تغيرات جوهرية فى النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى .

وقد ظلت بلاد الفرس واقعة تحت حكم العرب منذ أن فتحوها الى أن وقعت فى يد علىّ بن بويه عام ٣٢٤ هـ ، أى أن المدة التى عاشها ابن كرام كانت بلاده

فيها تحت حكم العباسيين ، جاءت الدولة العباسية عام ١٣٢ هـ - والأمة سائرة إلى الحضارة ، وقد ظهر مع ظهور دولة العباسيين النفوذ الفارسى الذى ساد البلاد خاصة فى عصر المأمون الذى تولى الخلافة عام ١٩٨هـ -/٨١٣م . وكان لانتصاره على أخيه الأمين حد من نفوذ العرب وانتصار لنفوذ الفرس ، لأن المأمون كان يحارب بجنود الفرس الذين أيدوه وعضدوه لكى يستعيدوا ماكان لهم من مجد سابق قديم ، ونفوذ مستقل عن العرب خاصة وأن والدة المأمون — وتدعى مراجل — كانت فارسية الأصل . وقد استعان على وجه الخصوص بأهل خراسان لما كان فيهم من تطورى حضارى وثقافة رفيعة . هذه الثقافة كانت من أهم العناصر التى جعلتهم يفكرون فى إعادة مجدهم التليد .

واقليم خراسان من أهم الأقاليم الفارسية . وفيه من المدن غير قليل ،ومايعنينا منها هو مدينة سجستان التى ولد بها صاحب المذهب ، وسجستان هذه من أطراف خراسان واسم مدينتها زرنج .وتقع جنوبى هراة ، أرضها كلها رمال سبخة ، والرياح فيها لاتسكن أبداً ، وربما كان لهذا أثره الواضح فى أن معظم الكرامية عرفوا بالزهد والتصوف، إذ ساعد على ذلك طبيعة الأرض نفسها .

يقول ياقوت الحموى : « إن أصل كلمة سجستان هو سكان وسكستان ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنها بلدة للجند، وكانت مدينة سجستان قبل زرنج يقال لها رام شهرستان وبجستان نخل كثير وتمر ،وفى رجالهم عظم خلق وجلادة . ولها من المدن : زالق وكركويه وهيسوم وزرنج وبست والرخج وبلاد الداور ، وهى مملكة رستم الشديد»(١) .

---

(١) ياقوت الحموى — معجم البلدان ١٠ : ١٩٠ طبعة بيروت

الناحية الاقتصادية :

إن موقع ايران الجغرافى قد جعلها ممراً للمواصلات البرية بين منطقة الشرق الأقصى فى آسيا ومناطق البحر الأبيض المتوسط وأوروبا ، وقد حمت كهوفها الصيادين — قبل فجر التاريخ — الذين كانوا قد انساحوا جنوبا نحو السهول الواطئة ليستقروا فى القرى ، وليزرعوا الحبوب ، وليربوا الحيوانات الأليفة ، كما أنها تعترض خطوط هجرات قبائل وسط آسيا مما أدى إلى استقرار كثير من هذه القبائل فيها .

وظلت الطرق التجارية الرئيسية بين الشرق الأقصى والمغرب تمر بشمالى ايران مئات السنين ، حينما أصبح للطرق البحرية — فيما بعد — نفس الأهمية التى للطرق البرية ، ووجدت إلى جانبها الطرق البرية لتصل بين الثغور الواقعة على الخليج الفارسى والمراكز التجارية الرئيسية ، سواء الواقعة منها داخل حدود الدولة أو الواقعة وراء حدودها (١) . هذا الموقع جعل التجارة فى ايران وبالتالى فى جميع مدنها رائجة مما يعود على الناحية الاقتصادية بالانتعاش .

الناحية السياسية :

بعد أن انتشر الفتح العربى فى فارس ، وخضعت جميع الأراضى المفتوحة لنفوذ الأمويين وقسمت البلاد إلى أقاليم ، عيّن على كل منها حاكم عسكرى (والى) ورئيس لجباة الضرائب فى أهم مدينة من كل اقليم . ولم يعامل الفرس بقسوة شديدة ولكن بمجىء الاسلام أوجد تغيرات جوهرية فى جميع النظم الموجودة ومنها النظام السياسى ، فبدلت الأفكار العتيقة عن الحكم المقدس والحكم المطلق

---

(١) دونالد ولبر . ايران ماضيها وحاضرها ص ٩ وما بعدها ط ١٣٧٧ هـ ، ترجمة د . عبد النعيم حسنين

الاستبدادى بروح ديمقراطية دولية مستمدة من الدين الجديد .

وكان لفارس قبل الفتح الاسلامى من البطش والقوة ماكان يخشاه العرب ، ولم تكن الأحزاب السياسية تتقاسمها ، فليس عند الفرس نزعة قبلية ، ولم يكونوا ممن يعنون بالأنساب. ويمكن القول أنهم كانوا يتعصبون أحياناً للبلدان ، فقد كان أهل خراسان — مثلا — من أشد الناس عصبية بعضهم لبعض ، هذه العصبية عبارة عن عصبية الأمة بأسرها .

يقول ابن قتيبة : « .... ولكن عليكم بخراسان فان هناك العدد الكثير ، والجلد الظاهر ،وصدورا سليمة ، وقلوبا فارغة ، لم تتقسمها الأهواء ،ولم تتوزعها النحل ، ولم تشغلها ديانة ، ولم يتقدم فيها فساد ،وليست لهم اليوم همم العرب ، ولا فيهم كتحازب الاتباع بالسادات ، وكتحالف القبائل ، وعصبية العشائر ، ولم يزالوا يذالون ويمتهنون، ويظلمون ويكظمون، ويؤملون الدول. وهم جند لهم أجسام وأبدان ، ومناكب وكواهل وهامات ، ولحى وشوارب ، وأصوات هائلة ، ولغات فخمة من أفواه منكرة » (١) .

وقد استعاد الفرس بعض ما كان لهم من نفوذ بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين وظهر ذلك واضحا فى العصر العباسى الأول ،ولكن ليس معنى هذا انعدام النفوذ العربى ، فقد أتيحت للفرس فرصة تقلد المناصب الكبرى كالوزارة . ولما كان الخليفة عربيا هاشميا ، فقد اتخذ من العرب قوادا كما اتخذ من الفرس أيضا ، وكان له ولاة من الفرس كما كان له من العرب ، وأخذ نفوذ الفرس يزداد يوما بعد يوم .

---

(١) ابن قتيبة عيون الاخبار ١ : ٢٠٤

كان المنصور أول خليفة يفضل الموالى على العرب وجاء الرشيد عام ١٩٧٠ ﻫ فزاد نفوذ الفرس بفضل البرامكة ، لأنهم كانوا أسرة قوية ومتميزة . ولا شك أن فى قوتهم كان يكمن خطر كبير على الخليفة ، مما جعل الرشيد يتصرف بحكمة . ولكن لما علم الرشيد بأن أخته العباسة التى زوجها لجعفر بن يحيى بن خالد البرمكى زواجا اسميا ، قد أنجبت منه، حكم على جعفر بالاعدام،ووضع يحيى وفضلا شقيقيه فى السجن حيث مات كلاهما ، وكان لهذه المأساة أثر شديد فى تقلص نفوذ الفرس .

وبعد الرشيد خلف الأمين الحكم عام ١٩٢ ﻫ،وكان مفضلا على أخيه المأمون الذى كانت أمه أمة فارسية ، ولم يول المأمون إلا على شرق همذان ، فى حين بقيت جميع البلاد الاسلامية آنذاك تحت يد الأمين .

أوجد هذا العداء بين الأخوين ، وزاده الفضل بن سهل عندما شجع المأمون على خلع أخيه مؤكدا له أن أهل خراسان سيقفون بجانبه ويؤيدونه لأنه ابن أخت لهم . وبالفعل انحاز الفرس الى جانب المأمون ليستعيدوا بعض ما كان لهم من نفوذ ،وأرسل المأمون القائد طاهر بن الحسين لقتل الأمين ، ونجح فى ذلك ، وبويع المأمون ١٩٦ ﻫ ، وكان هذا انتصارا للفرس على العرب (١) .

وبعد هذه المشاحنات السياسية والاضطرابات التى دارت بين الأمين والمأمون ، استقر الحكم أخيرا للمأمون الذى تولى الخلافة عام ١٩٨ ﻫ ، وزاد نفوذ الفرس أكثر فأكثر الى أن جاء المعتصم فأحل الترك محل الفرس ، ونكل الترك بالفرس والعرب جميعا .

---

(١) راجع الطبرى • تاريخ الملوك ٨ : ٤٢٨ ومابعدها . ط دار المعارف

نظام الحكم:

استطاع معاوية ، وهو أول خليفة أموى ، أن ينشىء أسرة حاكمة كان الابن فيها يرث الملك عن أبيه ، وإن كان قد حدث فى بعض الأحيان أن انتقلت الخلافة إلى أخ أو ابن عم ، وكان هذا النظام مأخوذا عن النظام الفارسى .

واعتبر العباسيون — نظرا لجريان الدم الفارسى فى عروق بعضهم — امبراطوريتهم استمرارا لامبراطورية الساسانيين كما اعتبروا مكانهم منها مطابقا لمكان الساسانيين ، إلا أن الدين الرسمى للدولة كان الاسلام، فى حين كانت الزردشتية هى دين الدولة فى عصر الساسانيين . وقد تم الجمع بين العقيدة والملك ، ووضعا على نفس القاعدة التى كانا عليها فى إيران أيام الساسانيين . وقد ارتبط الدين بالدنيا فى حكمهم ، ويظهر هذا من تصورهم للقاضى ، فهو رجل عالم بالقرآن والحديث أولا ، ولكن وظيفته هى الحكم بين الناس فى دور القضاء ، وهذا شبيه بوظيفة المؤبذ — أى قاضى القضاة — الذى كان يمارس القضاء فى ظل الدين الزردشتى .

وقد قلد العباسيون الايرانيين فى اتخاذهم الحاكم رمزا للسلطة المطلقة ، وقد اعترف لهم الناس بهذا الحق . وكان الحاكم يتخذ أربعة رجال عدول لتصريف الشئون المدنية للخلافة ، وهم : القاضى والمحتسب وجابى الضريبة وساعى البريد .

وكان الساعد الأيمن للحاكم هو الوزير ، وهو ينفذ أوامر الملك ، وله كفايات متعددة يوجه بها الادارات المدنية والعسكرية ، ويسمى كبير المنفذين أو كبير الكتاب عند الساسانيين ، وقد أحل العباسيون الوزير محل الكاتب .

وقد استخدم الخليفة العباسى الولاة لمساعدته فى حكم بلاده ، وكانت بلاد

خراسان تحت ولاية طاهر بن الحسين ، ومنذ ولايته عام ٢٠٥ هـ وهو يعتبر مؤسس الطاهرية فى عهد الخليفة المأمون ، إذ ولاه مدينة السلام إلى أقصى عمل المشرق، وكان قبل ذلك قد ولاه الجزيرة والشرط وجانبي بغداد ومعاون السواد. واتخذ نيسابور عاصمة له . (١) .

وظلت الدولة الطاهرية تمسك بزمام الحكم فى اقليم خراسان — بما فيه من مدن وبلدان — ومدينة سجستان ، إلى أن أغار عليها يعقوب بن الليث الصفار ، واحتلت جيوشه نيسابور عام ٢٥٩ هـ قاعدة الدولة الطاهرية .

وكان اقليم خراسان أكثر أجزاء ايران حيوية ونشاطا منذ أن عين طاهر ابن الحسين الملقب بذى اليمينين — والذى كان قائداً لجيوش المأمون — حاكما عليه بناء على طلبه ، وقد خلفه فى هذا المنصب ابناه وحفيده وابن حفيده ، وكان كل واحد منهم يدفع للخلفاء — فى بغداد — خراجا سنويا قليلا ، وكانوا يعرفون باسم الطاهريين، وقد امتازوا بحب الكتابة والشعر .

الناحية الاجتماعية :

عرف نظام الطبقات فى عهد الدولة الساسانية ، فكانت الدولة تنقسم الى :

١) رجال الدين : وهم الطبقة العليا .

٢) رجال الحرب : وهم دون رجال الدين فى المرتبة .

٣) الحراثين والمهنة : وهم أدنى الطبقات فى المجتمع .

وكان « الأوستا » ينص على نظام الطبقات الذى وضعه زردشت وأفسده مزدك . أما بالنسبة للأسرة التى يتكون من مجموعها المجتمع ،فقد قال زردشت

---

(١) انظر تاريخ الطبرى ٨ : ٥٧٧ وما بعدها .

بصحة الزواج من المحارم ، بل عد ذلك عملا صالحا يثاب عليه صاحبه لأنه يحافظ على دم الأسرة ، كما أن التنازل عن زوجة ممتازة حرة كانت أو أمه رقيقة لرجل آخر ، يعتبر عملا محموداً عند زردشت لأنه إحسان على أخ فى الدين معوز (١) .

ولكى يكثروا من المؤمنين بدين زرد شت فى الأسرة ، أجازوا فيه ألوانا متعددة من البنوة غير الشرعية التى لاارباط فيها بين الولد ومن يدعى أبوه . وصلة الدم لم تكن ذات وزن فى النسب ، فالزوجة إن كانت حرة وسيدة ممتازة ينسب اليها ما تنجبهم من أطفال بنين وبنات إلى الأب ، أما إن كانت الزوجة أمة رقيقة فأبناؤها الذكور فقط يلحقون بأبيهم ، إما الاناث فهن إماء ، وكان الأبناء ينسبون الى الزوج الأول فى حالة تنازله عن زوجته لرجل آخر .

وباختصار إن المرأة قبل دخول الاسلام بلاد الفرس لم تكن لها حرمة تذكر كما لم تكن للنسب قيمة عندهم ، أما بعد دخوله فقد تغيرت النظم الفاسدة ونودى بالمساواة ، وأن لافضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى ، فأمرهم شورى بينهم وليس فى مجتمعهم طبقات . ثم إن الدين الجديد ينهى عن البخل ويحث الأغنياء على الإنفاق ، ويثبت دعائم الأسرة ويحفظ لها كيانها ، فيجعل الزواج على سبيل التأييد والاختيار ، وأباح الطلاق فى حالات يتعذر فيها استقرار الزواج واستمراره ، كما حدد الزوجات وجعل صلة الدم أساسا للصلة بين الأب والابن ، وألغى زواج الأبدال الذى كان منتشرا وبهذا أقام مجتمعا جديدا سليما على أسس سليمة من النسب الصحيح .

وقد انتشرت عملية التوليد آنذاك ، وهى زواج رجل من أمة بامرأة من

---

(١) راجع . آربرى . تراث فارس ص ٧ ومابعدها . ترجمة د . يحيى الخشاب وآخرون . ط . الحلبى .

أمة أخرى ، فيخرج النسل جامعا بين صفات الأمتين ، مكونا نسلا جديدا .

وكثر فى العصر العباسى الزواج من الإماء ، حتى أن الخلفاء أنفسهم كانت إما أمهاتهم إماء أو زوجاتهم أو الاثنين معا . وكان بعض الخلفاء من المولدين ، فالخليفة المأمون — مثلا — كانت أمه أمة فارسية ، وبسبب ذلك النسب عضده أهل خراسان . والمعتصم أمه كانت أمة تسمى « ماردة » ، والمتوكل أمه كانت أمة تسمى « شجاعة » ، إلى غير هؤلاء من الحكام وليس هذا الا على سبيل المثال لا الحصر (١) .

ولم يكن التوليد فقط فى الأجناس بل كان أيضا فى العقول ، فمما لاشك فيه أن الاسلام حين دخل بلاد الفرس كانت لهم حضارتهم الفارسية المستقلة وكانت لهم عقولهم المميزة ، فلما جاء الاسلام امتزجت العقلية الفارسية بالعقلية العربية الاسلامية وكان الناتج منهما شيئا جديدا لا هو بالفارسى المحض ولا بالعربى الأصيل. والدليل على ذلك ظهور الفرق التى جمعت بين الحضارة الاسلامية والحضارة الفارسية كالكرامية ، وظهور المعتزلة من قبل وهى الفرقة التى جمعت بين العقل والنقل واعتمدت على الأول اعتمادا كليا ، واتجهت إلى مصدرى التشريع الاسلامى وهما القرآن والحديث ، وأخذت تستنبط منهما الأحكام المناسبة وتفتش بين أوجه الشبه فى الحوادث حتى يمكنهم الحكم على كل حادث بما يناسبه ، فأصبح مصدر التشريع عندهم ثلاثة : الكتاب والسنة والقياس ، فى حين كان التشريع أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته لا يعتمد إلا على القرآن والسنة .

وظهر أيضا أفراد يمكن أن ينطبق عليهم القول بأنهم من نتاج العقلية العربية

---

(١) راجع ابن قتيبة . كتاب المعارف ص ١٢٨ ومابعدها .

الاسلامية والحضارة الفارسية أمثال الغزالى والفخر الرازى وغيرهم .

وعلى الرغم من التأثير الذى أحدثه الدين الاسلامى فى الجوانب المتعددة عند الفرس، إلا أنه لم يستطع شيئا أمام العادات والتقاليد الفارسية ، فظل أهل فارس يحتفلون بيوم النيروز ، ويلبسون القلنسوة ، أما أهل سجستان فقد كانوا يعتمون بثلاث عمائم وأربع ، كل واحدة لون ما بين أحمر وأصفر وأخضر وأبيض (١) .

الناحية الدينية وظهور الفرق :

إن ظهور الفرق دليل ساطع على مافطر عليه الانسان من ميل إلى التفكير فيما حوله من أمور ، ومحاولة معالجة هذه الأمور التى تعـن له وفقاً لرغباته الخاصة التى يكون لها أكبر الأثر على تفكيره ، فيأتى حله للمشاكل التى تصادفه وتفسيره لما حوله وقياسه للحقائق ، مصبوغا بمقاييسه الخاصة التى لا يمكنه التحرر منها . ولما كانت المقاييس التى يقيس بها مختلفة ، فقد اختلف حكمه على الأشياء وبالتالى تعددت القيم والأحكام . لأن هذه القيم وتلك الأحكام متعددة فى ذاتها ، ولكن لأن الذى يقيسها إنما يقيسها بمقاييسه الخاصة التى لاثبوت لها .

من هنا تعددت الآراء التى بتعددها تعددت الفرق . وأى فرقـة من الفرق لاتنشأ إلا متأثرة بما قبلها من آراء ومعتقدات وبما حولها من مؤثرات ومؤثرة فيهم أيضا ، سواء كانت هذه الفرقة دينية أو سياسية أو غير ذلك . وقد كانت معظم الفرق الكلامية المعروفة سياسية فى البداية ثم أصبحت دينية بحتة .

وقد ألف الايرانيون حرية العقيدة منـذ القدم . وفى عهد الآكمينيين — نسبة الى أكمينيس — كان لكل فرد أن يعتقد ما شاء . فكان الملك يدين بما يراه

(١) ياقوت الحموى . معجم البلدان ١٠ : ١٩٠ .

مناسبا له من الأديان ، وله أن يغيره اذا اعتقد أن غيره أولى بالاتباع . وكان للشعب الايرانى مذاهبه الدينية القائمة على الأساطير — قبل مجىء الاسلام اليه — والتى تختلف حسب البيئات وهى متغيرة فى فارس . كما كان المجوس أتباع زردشت — الذى ظهر فى زمان كشتاسب بن لهراسب — منكبين على دينهم يحفظون كتابه ويحافظون عليه ، ويجتهدون فى تفسير شريعة زردشت . وشاع دين زردشت ، واعتنقه أحد الملوك ، ودخل كثير من الايرانيين فيه .

الزردشتية :

أمر أردشير الأول بجمع النصوص المبعثرة من الأوستا الأشكانية وكتابة نص واحد منها . ثم جاء سابور الأول — ابنه — فأدخل عليها النصوص التى لاتتعلق بالدين والتى تبحث فى الطب والنجوم وما وراء الطبيعة . والأوستا الساسانية جمع لنصوص بهلوية ترجع الى القرن التاسع الميلادى ولم تكن قاصرة على النصوص الخاصة بالعبادات فحسب ، بل كانت فى الوقت نفسه نوعا من دائرة معارف تحوى العلوم كلها . وقد اختفى أكبر جزء من الأوستا الساسانية أيام الاسلام ، ذلك أن الحالة المادية عند المجوس ساءت إلى الدرجة التى جعلت من الصعب عليهم الاستمرار فى استنساخ الأوستا .

وقد تناولت الأوستا الطبيعيات والمبدأ والمعاد (١) وجاء فيها أنه بعد ثلاثة آلاف سنة من خلق العالم يظهر زردشت فيهدى الناس إلى الدين الحق . ويبدو أن زردشت قد توصل الى معرفة أصل أقدم من الروحين المعروفين ، وهو والد الروحين — أهورا مزدا وأهرمن . وقد وجدت أيام الاكمينيين آراء مختلفة عن

---

(١) راجع ايران فى عهد الساسانيين لكريستنسن ص ١٣٦ . ترجمة د . الخشاب . ط ١٩٥٧

طبيعة هـذا الإله الأول الذى كان موضع تأمـــلات دينية وفلـكية ، فاعتبره البعض المـكان ، واعتـبره آخرون الزمان . والرأى القـائل بأنه الزمان هو الذى ساد . وقد أطلق مـانى اسم زروان على الإله الأعلى الذى سماه زردشت القضاء والقـدر .

وقد خلقت الدنيا عن طريق زروان هذا — الذى هو الإله الأقدم — الذى ظل يقدم القرابين زهاء ألف سنة لكى يكون له ولد يسميه أهورا مزدا ، ولكنه فى آخر الأمر أخذ يشك فى فائدة ما قدم من قرابين ، وحينئذ ظهر ولدان فى بطنه أحـــدهما أهورامزدا — لأنـه قدم القرابين ، والثـانى أهرمن ، لأنه شك فيما يفعل .

وكان الأول نورانى ، ذكى الرائحة ، فى حين كان الثانى ظلمانى، عفن . وكان الأب وعد من يمثل أمامه قبل أخيه بملك الدنيا . وكان أهرمن هو البادىء ، فذكر أباه بوعده فأجابه بأنه سيهبه حكما مـدته تسعة الآف سنة ، على أن يحكم أهورا مزدا منفردا بعد ذلك . هذه هى النظرية الزروانية فى خلق الدنيا ، وقد سادت الزردشتية الرسمية فى العصر الساسانى (١).

وقد ظل هذا الدين سائدا حتى عام ٣٣١ ق . م إلى أن أخمده الاسكندر بعد غزو إيران ، وهزيمة دارا الثالث وقضائه على الاكيمنيين . ثم عاد إلى الانتعاش مرة أخرى فى عهد الأسرة الساسانية عام ٢٢٦م . وظلت معظم بلاد الفرس تدين به إلى أن فتح المسلمون فارس عام ٢١ هـ ، فاعتنق كثير منهم الاسلام (٢) .

---

(١) المرجـع السابق ص ١٣٠ - ١٤٥

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ١ : ٢٣٦ - ٢٤٤ ط الحلبى .

وعلى الرغم من أن هذه العقيدة قد تركت بعد سقوط الدولة الساسانية ، إلا أنها تركت أثرا كبيرا فى بلاد الفرس حتى بعد فتح المسلمين لها . ولا شك أن ابن كرام كان يعرف هذه الديانة، ومن المرجح أنه تأثر بها أيضا فى القول بتناهى الاله من الجهة التى يلاقى منها العرش ، وهو نفس قول زردشت بتناهى النور من الجهة التى يلاقى منها الظلام . وكما قال زردشت بفوقية النور وعلوه ، كذلك قال ابن كرام بفوقية الاله عز وجل . ولا يمكننا الجزم بأنه تأثر به ، وذلك لعدم وجود أدلة يقينية ، كما لا يمكننا الجزم بعدم تأثره .

وقد عرف أهل فارس أيضا الديانة المانوية ومن الطبيعى أن يكون ابن كرام قد عرفها أيضا وتأثر بها ، كما عرف أيضا الديانة المزدكية .

المانوية :

نسبة إلى مانى بن فاتك الحكيم، الذى أعدم سنة ٢٧٢م ، والذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير. وقد أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وقام ينادى بتعديل دين زردشت محاولا أن يقرب بينه وبين المسيحية . وكان مانى متشبعا بروح النصرانية ، فأخذ يبشر بمذهبه الجديد فى بلاط سابور الأول حتى اعتنق الملك مذهبه.وحارب الزردشية إلى أن قتل ، ولكن أتباعه فروا من الدولة وكان منهم من يظهر الزردشية ويبطن المانوية .

كانت أهم تعاليم مانى تقول بأن أصل العالم النور والظلمة ، وعن النور نشأ الخير وعن الظلمة نشأ الشر . ولكن يختلف مانى عن زردشت فى أن الأخير يرى أن هذا العالم خير لتغلب الخير على الشر دائما ، فى حين يرى مانى أن وجود الشر والخير شر لا بد من الخلاص منه . وهذا يدل على ما فى تعاليم مانى من نصرانية. وقد أخذ عنهم فكرة الخطيئة والخلاص ، والخلاص لا يتأتى إلا عن طريق الموت ،

لأن العقاب على الخطيئة كان بالمجيء إلى هذه الدنيا .

ويرى مانى أن النور والظلام اللذان يكوّنان مبدأ العالم ، كل منهما منفصل عن الآخر ، فالنور هو العظيم الأول وهو الإله الحق وله خمس صفات: الحلم العلم والعقل والغيب والفطنة ، وله خمس صفات روحانية هى : الحب والايمان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية (١) .

يقول المقدسى فى كتابه « البدء والتاريخ » :

« قال مانى وابن أبى العوجاء أن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ، وأنهما قديمان ، حسّيان ، حساسان ، وأن فعلهما فى الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا ممتزجين فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج . فأقرا بحادث فى القديم من غير سبب أوجبه ولا إرادة منه » . (٢)

ومن آرائه أيضا أن النور من شأنه أن يكون عاليا على كل شىء إلى ما لا نهاية له ، وأن الظلمة فى أسفل السفل إلى مالانهاية ، وأن كل واحد منهما متناهى المساحة من الجهة التى يلاقى منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس .

وقد عرف مذهبه بمذهب الثنوية ، لأنه تابع فيه الثنائية القديمة .

---

(١) راجع نشأة الفكر الفلسفى . د. النشار ١ : ٢٠٨ وما بعدها ط. الرابعة . راجع أيضا إيران فى عهد الساسانيين ص ١٦٩ — ١٩٥ .

(٢) المقدسى ١ : ٩٠ ط. ليدن ١٩٠٦ — ومن الغريب أن يجمع المقدسى بين مانى وابن أبى العوجاء مع الفارق بين عصريهما . راجع الملل ١ : ٢٤٤ ، الفهرست ٣٢٧ — ٣٢٨ ط. ليبزج .

أما المزدكية :

فهم أتباع مزدك المقتول سنة ٥٢٣ م ، وهو من أهل نيسابور . ظهر أيام قباذ والد أنو شروان . دعا إلى مذهب ثنوى شبيه بما عند زردشت ومانى وقد هدم مزدك نظام الطبقات الذى أوجده زردشت ، ونادى بالشيوعية فى الأموال والنساء . وقد قتل أنو شروان مزدك وأنصاره .

أهم ما كان يدعو اليه إلى جانب القول بالثنائية القديمة ، القناعة والزهد . وروى عنه أن معبوده « قاعد على كرسيه فى العالم الأعلى على هيئة قعود خسرو فى العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز والفهم والحفظ والسرور ».(١)

هذه هى الأديان التى كانت موجودة قبل الفتح الاسلامى ، ولما جاء الاسلام أحدث تغييرا كبيرا مع بقاء كثير من تعاليم هذه الأديان، وكان من أهم الخصائص المميزة له عامة فى فارس التشيع والتصوف وغلبة مذهب الاعتزال فى زمان المأمون

كان التشيع منتشراً فى بلاد الفرس ، ولكنه لم يصبح الدين الرسمى للدولة إلا فى القرن السادس عشر الميلادى . والشيعة هم الذين شايعوا عليا — رضى الله عنه — على الخصوص وقالوا بإمامته نصا ووصية، إما جليا وإما خفيا. واعتقدوا أن الإمامة لاتخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية منه.

ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر . وأهم فرق الشيعة هم : الكيسانية ، والزيدية ،

---

(١) الملل والنحل ١ : ٢٤٩ ، ايران فى عهد الساسانيين ٣٠٢ ، نشأة الفكر ١ : ٢١٠ ط. الرابعة .

والإمامية ، والغلاة ، والاسماعيلية . « وبعضهم يميل فى الأصول إلى الاعتزال ، وبعضهم إلى السنة ، وبعضهم إلى التشبيه » (١) .

وقد كان التصوف هو المظهر الأسمى للعقل الفارسى فى ميدان الدين ، والشىء الذى يعبر عنه التصوف هو انفصال الله عن الكون وامتزاجه به .

وقد ساعد على انتشار التصوف فى سجستان طبيعتها الجغرافية ، إذ أن أرضها مملوءة بالرمال ، كما أن الرياح لا تسكن فيها أبداً ، مما أضفى على رجالها عظم خلق وجلادة .

ولم تنتشر الأديان فقط فى إقليم خراسان ، بل انتشرت أيضا الفرق الدينية والسياسية . إذ كان بها من فقهاء الحنفية القليل ومن الخوارج الكثير ، وكان الخوارج « يظهرون مذهبهم ولا يتحاشون منه ، ويفتخرون به عند المعاملة ، وفيهم الصوم والصلاة والعبادة الزائدة ، ولهم فقهاء وعلماء على حدة » (٢) .

وقد ظهر أيام الدولة الطاهرية — التى عاش تحت حكمها ابن كرام — الفرق الآتية :

١ — الكرامية ، وهى موضوع هذه الرسالة .

٢ — المقنعية :

أتباع المقنع . قيل هو هاشم بن حكيم المروى ، وقيل أيضا أنه عطاء ، وهو من أهل مرو . كان ينتحل مذهب الرزامية — أتباع رزام — وكانوا

---

(١) الملل والنحل ١ : ١٤٧

(٢) ياقوت الحموى . معجم البلدان ١٠ : ١٩٠

كيسانية فى الأصل ، فهو كيسانى ، ومن أخلص الداعين لأبى مسلم الخراسانى . كان على دراية ومعرفة بالهندسة والكيمياء والشعوذة والحيل . ادعى الربوبية على طريق المناسخة ، أى أن النور الالهى حلَّ فيه عن طريق المناسخة من آدم ثم تتابع فى الانبياء حتى وصل إلى محمد بن الحنفية ثم إلى أبى مسلم ثم إليه .

قال : إنى أنتقل فى الصور لأن عبادى لا يطيقون رؤيتى التى أنا عليها ، ومن رآنى احترق بنورى .

وقد سمى المقنّع لأنه كان يضع قناعا من الذهب على وجهه أحياناً ليخفى به قبح خلقته ، إذ كان مشوّه الخلق أعوراً ، كما كان يضع أحيانا أخرى قناعا من الحرير . وقد قبل دعوته قوما وحاربوا دونه . وقد افتتن الناس به ، وانضم إليه كثير من الاتراك الذين كانوا يقيمون حول بحر قزوين ، كما انضم إليه أهل بخارى وسمرقند (١) .

ودامت دعوته أربعة عشر عاما . وكان أتباعه يلبسون الملابس البيض وسموا بالمبيّضة .

أباح الحرمات وأسقط أركان الاسلام من صـلاة وصوم وزكاة وحج . وسار على تعاليم مزدك ؛ فعبده الناس وسجدوا له .

أرسل المهدى من يقاتله هو وأتباعه ، واستمر القتال سنوات ، ولما أحس المقنّـع بالنهاية تقترب ، جمع نساءه وسقاهن السم ، أما هو فقد أحرق نفسه فى تنور أذاب فيه النحاس مع القطران حتى ذاب فيه . فاعتبر أصحابه ذلك من

---

(١) حسن ابراهيم حسن • تاريخ الاسلام السياسى ٢ : ١٠٦ ط• السادسة

كراماته وزعموا أنه صعد إلى السماء (١) .

٣ — الخرمية :

يقال إنهم سموا خرمية نسبة إلى « خرما » امرأة مزدك التى اضطلعت بنشر تعاليم عقائد هذا المذهب بعد مقتل زوجها . وقيل أيضا إنه مشتق من « خرم » ومعناها لذيذ ، وقيل مشتق من « خرم » وهى مدينة ببلاد ميديا .

وكانت هذه الفرقة سرية ، عملت فى فارس قبل الاسلام وبعده ، واتخذت التشيع ملجأ لها . أما أول الخرمية — وهم المزدكيين الرسميين — فهو عمار بن بديل الداعى العباسى المقتول عام ١١٨ هـ . كان من أتباع خرما ، وأخفى مزدكيته أول الأمر ثم أخذ فى نشرها أثناء دعوته لبنى العباس . ولما استفحل أمره قتله أسد بن عبد الله القسرى .

وانتقلت الدعوة المزدكية ومنها الخرمية إلى بقايا الكيسانية ، ثم ظهرت الدعوة فى خراسان بصورة واضحة عند أتباع أبى مسلم الخراسانى ، لدرجة أن فرقة « الرزامية » نادت بألوهية أبى مسلم فى حياته وبحلول الاله فيه ، فقتلهم أبو مسلم .

ورأت الخرمية أنه آن الأوان لكى تعاود نشاطها من جديد - فى عهد المعتصم - بعد أن قضى عليها المهدى العباسى أولا ثم الرشيد ثانيا ، فقام بابك الخرمى الذى كان يعد الثورة منذ عام ٢٠١ هـ فى عهد المأمون ، واستطاع بابك بما له من قوة قتل عدد كبير من المسلمين ، وادعاء الألوهية . وبقى يحارب المأمون ومن بعده المعتصم مدة عشرين عاما حتى تمكن الأفشين قائد المعتصم من القضاء على

---

(١) د . النشار . نشأة الفكر ٢ : ٣٦٣ — ٣٦٦ ط . الرابعة

جيوشه عام ٢٢٠ هـ ، والتنكيل به فى بغداد وإعدامه (١) .

ومن مبادئهم تحويل الملك من العرب إلى الفرس . وقد ألهوا البشر ، وهم يؤمنون بالرجعة ، ويزعمون أن الرسل كلهم على اختلاف شرائعهم وأديانهم يحصلون على روح واحدة وأن الوحى لاينقطع أبدا (٢) .

٤ — المقاتلية :

أتباع مقاتل بن سليمان الخراسانى ، وسيأتى الحديث عنها فى فصل « المؤثرات فى مقالات الكرامية » .

الناحية الثقافية :

وتتضمن الناحيتين العلمية والأدبية .

الناحية العلمية :

عندما دخل الاسلام بلاد الفرس ، اضطر الكثيرون منهم إلى تعلم العربية إلى جانب اللغة الفارسية ، كما تعلم أيضا كثير من العرب اللغة الفارسية وأجادوها. وكان تعلم اللغة العربية من الأمور الضرورية لفهم معانى القرآن الذى نزل بلسان عربى مبين . وكان لتعلم اللغة العربية أثر كبير فى انتعاش حركة الترجمة التى شجعها الخليفة المأمون تشجيعا ملحوظا .

لقد تغيرت حالة المسلمين العلمية فى عصر الدولة الأموية عن عصر الرسول (ص) وأصحابه قليلا ، فقد أخذ المسلمون فى دراسة القرآن والحديث ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية والقواعد العلمية التى تنفعهم فى دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا

---

(١) نشأة الفكر ١ : ٢٢٢ — ٢٢٨ ، ج ٢ : ٣٦٣

(٢) تاريخ الاسلام السياسى ٢ : ١٠٨

فى دراسة اللغة . كما ظهر القياس والاجتهاد إلى جانب مصدرى التشريع السابقين . وقد كانت معظم الكتب التى ترجمت فى عصر الدولة الأموية هى الكتب التى تحقق غرضا عمليا ، لأن الغرض من ترجمتها كان تحقيق فائدة عملية .

وكانت أول الكتب المترجمة من لغة إلى أخرى كتب « الصنعة » وهى المعروفة الآن بالكيمياء . فقد طلب خالدبن يزيد بن معاوية،المسمى حكيم آل مروان ، من جماعة من الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا ينزلون بمصر آنذاك أن ينقلوا له كتب « الصنعة » من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى .

ثم جاء عمر بن عبد العزيز فأمر بترجمة كتاب فى الطب . ويبدأ تاريخ العلوم الرياضية فى فارس من الناحية العملية فى بلاط المأمون ، إذ أن هذا الخليفة كان يطلب مستوى رفيعا فى الرياضيات البحتة والتطبيقية معا . وكان يحث على ترجمة النصوص الرياضية اليونانية والهندية إلى العربية ، خاصة أن الفرس تناولوا الرياضيات من ناحية تختلف عن الناحية التى تناولها منها علماء اليونان . فهؤلاء كانوا يميلون إلى الفلسفة المجردة ، والرياضيات البحتة الخالصة ، وكانوا يبغون المران العقلى عن طريق التأمل والتخيل ، فى حين نجد خلفاء المسلمين على العكس من ذلك يتطلبون دائما نتائج عملية .

يقول اربرى :

« فقد طلب إلى الفرس فى بلاط المأمون أن يطبقوا نتائج دراساتهم على الفلك والمساحة والهندسة المعمارية وفن الملاحة ، وكان أعظم الرياضيين الذين عاشوا فى بلاط المأمون هو محمد بن موسى الخوارزمى (المتوفى ٢٣٥هـ/٨٥٠ م) ».(١)

---

(١) تراث فارس ص ٣٧٥ ، ٣٧٧

أما بالنسبة لدراسة الفلك فيقول آربرى :

« ولا يعرف شىء ، فيما أعلم ، عن الفلك والتنجيم فى فارس قبل الاسلام . وما تبقى لنا من الكتب الزرد شتية خال على نحو يثير الدهشة من الخرافات التى كان يحتضنها علم الفلك . كذلك لايلعب فيها القمر والنجوم دورا يقـــارن بدور الشمس .

ولكن تغيرت الحال بعد استقرار الخلافة العباسية فى بغداد ،فقد انغمر المأمون فى دراسة السماء بحماسة لاتقل عن الحماسة التى أظهرها للرياضيات والطب . ويرجع ذلك بالطبع إلى أن هذه العلوم الثلاثة كانت متصلة فى أصولها أوثق اتصال . وربما كان الفلك رأس العلوم ، وكانت دراسته تتطلب حظا وافرا من المعرفة بالرياضيات . وكان الجانب العملى مرة أخرى هو الذى يثير اهتمام الناس فى تلك الأيام ، ومن أمثلة هذا التطبيق العملى عمليتا المساحة اللتان أمر بهما المأمون » (١)

ويتضح مما سبق أن العلوم قد ازدهرت فى عصر المأمون ازدهارا ملحوظا نتيجة لحركة الترجمة التى بدأها هارون الرشيد وواصلها هو ، وهذا ما حدث أيضا بالنسبة للناحية الأدبية .

الناحية الادبية :

درس التاريخ فى عصر المأمون دراسة وافية ، وكانت دراسته فى المرتبة الثانية من الأهمية بعد دراسة اللغة العربية . ولم يدرس تاريخ العرب فقط ولكن أيضا تاريخ الفرس واليونان لكى يزداد الترابط بين العرب وبين البلاد التى فتحوها.

---

(٢) المرجع السابق. ص ٣٨٤

وقد اقتصر النشاط الأدبى فى فارس فى القرون الثلاثة الأولى التى تلت الفتح الاسلامى أى منذ القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادى ، على تسجيل النصوص الزردشتية المقدسة أو على تنمية الأدب العربى وتوسيعه . وقد قام بهذا رجال كثيرون من إيران كانوا على استعداد لخدمة الدين الجديد دون إيمان به أو تحمس له (١).

وقد كان الشعر الفارسى على مستوى رفيع ، وكان يتفوق على النثر من جميع النواحى ، وهذا حال الشعر عامة . ولكن ليس معنى هذا أن النثر أهمل فى بلاد الفرس ، بل كان وافرا ، وقد اتصف بالبساطة التى لاتخلو من جاذبية .

وقد ارتبطت الأخلاق بالسياسة عند الفرس ، واتصلت بها اتصالا وثيقا . فبينما كان الوزير يكتب نظرياته عن السياسة ، توسع حينئذ أحد الملوك فى الكتابة عن الأخلاق . فكتاب « قابوس نامه » الذى ألفه كيكاوس ، أول كتاب من سلسلة طويلة من كتب الحكمة العملية .

لقد نشطت الحركة العلمية والأدبية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين نظرا لاتساع حركة الترجمة نتيجة تشجيع المترجمين ، كما كان لتشجيع الخلفاء العلماء والأدباء أثر كبير فى ظهور الفرق .

وقد تمثلت النهضة العلمية فى العصر العباسى الأول فى ثلاثة جوانب :

١ — حركة التصنيف .

٢ — تنظيم العلوم الاسلامية .

٣ — الترجمة من اللغات الأجنبية .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٧

أولا : حركة التصنيف :

يمكن القول بأن حركة كتابة الكتب مرت بتقييد الفكرة أولا فى صحيفة مستقلة ، ثم تدوين الأفكار المتشابهة فى ديوان واحد ، وثالثا مرحلة التصنيف التى هى أدق من المرحلتين السابقتين. وهذه المرحلة الأخيرة وصل اليها المسلمون فى العصر العباسى الأول .

ثانيا : تنظيم العلوم الاسلامية:

وهى التى تتعلق بالدين واللغة العربية ، ويدخل ضمنها علم الكلام الاسلامى ، وكلها تدين للعصر العباسى الأول بما وصلت إليه من دقة وتنظيم . لقد عاش فى العصر العباسى الأول أئمة الفقه : أبو حنيفه المتوفى ١٥٠ ، ومالك المتوفى ١٧٩ ﻫ والشافعى المتوفى ٢٠٤ ﻫ ، وابن حنبل المتوفى ٢٤١ ﻫ .

ثالثا : الترجمة :

نشطت الترجمة فى هذا العصر ، واعتمدت اعتمادا أساسيا على الترجمة من السنسكريتية والسريانية واليونانية . وقد شجعت ترجمة كتب العلوم والآداب من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية .

وتعتبر مجموعات الكتب الفارسية والهندية أقدم ماوجهت إليه عناية المشرفين على بيت الحكمة . والسبب فى ذلك أن يحيى بن خالد البرمكى كان فى عهد الرشيد يشرف على شئون الدولة بوجه عام ، وعلى النهضة الثقافية بوجه خاص . ويحيى فارسى الأصل والثقافة ، فاهتم بأن ينقل إلى اللغة العربية ألوانا من ثقافة الفرس .

ثم جاءت الثروة الضخمة فى أخريات عهد الرشيد ، وخلال عهد المأمون

عن طريق التراث اليونانى (١) . وقد كان الخليفة المأمون من الذين يحبون العلم والعلماء . وكان يعقد المناظرات العلمية والمجادلات الفلسفية فى مجلسه . ومن جراء تشجيعه لحركة النهضة العلمية والأدبية ، نشطت فرقة المعتزلة — أصحاب واصل ابن عطاء — وبلغت أوج عظمتها فى عهده ، إذ أصبح لهم من النفوذ والبطش ما يستحق أن يخشى . وقرّبهم المأمون إليه ، وأعطاهم الوظائف الكبيرة ، حتى أنه جعل خاصته منهم .

ولما رأى المعتزلة ما لهم من مكانة فى نفس المأمون ، ونفوذ فى بلاطه ، عملوا على نشر مذهبهم عن طريقه ، وفرض مقالاتهم على من يدين له بالولاء والطاعة . وكان ما كان منهم بشأن القول بخلق القرآن ، وتحريض المأمون على استخدام القوة فى فرض هذه المقالة على أمته وتعذيب من لا يقول بها . وحدثت آنذاك محنة ابن حنبل المعروفة .

ولم يقرب المأمون إليه المعتزلة فقط ، بل قرب آل سامان الذين اشتهروا بالعدل والصلاح وتشجيع العلم . وآل سامان أصلهم فارسى ، حكموا خراسان وما وراء النهر من عام ٢٦١ هـ الى ٣٨٩ هـ .

لقد كانت خراسان بحق مهد العلوم ومستقرها ، وركنا من الأركان التى حملت لواء الاسلام ووطنا عزيزا للفقهاء والعلماء .

يقول المقدسى :

« خراسان فى غذاء الهواء ، وطيب الماء . . . ، وجودة السلاح والتجارة

(١) أحمد شلبى . التاريخ الاسلامية والحضارة الاسلامى ٣ : ٢١٢ — ٢٣٤

والعلم والعفة والدراية ترس فى وجه الترك» (١) .

وأهل خراسان كانوا أقرب إلى العرب فى العلم والفقه والفنون منهم إلى الفرس . وكان بخراسان يهود إلا أنهم أقلية ، فى حين كان الشيعة هم الفرقة الغالبة فى وجودها فى هذا الاقليم الفارسى . وكانت الخوارج بسجستان ونواحى هراة كثيرة ، والمعتزلة كانت ظاهرة ظهوراً واضحا فى نيسابور .

يقول المقدسى :

« ومذاهبهم مستقيمة غير أن الخوارج بسجستان ونواحى هراة كروخ واستربيان كثيرة وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة، وللشيعة والكرامية بها جلبة، والغلبة فى الاقليم لأصحاب أبى حنيفة إلا فى كورة الشاش وطوس ونسا وأبيورد . فإنهم شفعوية ، ولهم جلبة بهراة وسجستان وسرخس » (٢) .

وكثرت العصبية فى هذه البلاد بين الشيعة والكرامية ، وبين الشافعية والحنفية ، وقد أخرجت هذه البلاد مالا يحصى من رجال الحديث والفقه الذين خدموا العلم خدمة جليلة . على سبيل المثال البخارى والحجاج وهو المعروف بمسلم — وهما صاحبي الصحيحين — وقد مات البخارى عام ٢٥٦ هـ ، ومات مسلم عام ٢٦١هـ . وهذا يدل على أن ابن كرام صاحب الفرقة كان معاصراً لهما .

وقد ظهر التصوف فى هذه البلاد كما ظهر فى مصر والعراق ، وكان أول من تحدث فى علم الأحوال شقيق البلخى ، ثم تتابع التصوف من بعده . وكان لهذا التصوف تأثيراً واضحا على ابن كرام الذى اشتهر بالزهد والتصوف ، وأخذ عنه معظم شيوخ الكرامية هذا السلوك . وربما ساعدهم على اعتناق التصوف انتشاره

---

(١) أحسن التقاسيم . ص ٢٩٤ ط . ليدن ١٩٠٦ م

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٣

فى هذه البلاد ، بالاضافة إلى طبيعة سجستان الجبلية التى نشأ فيها معظم الكرامية .

يذكر المقدسى أن الكرامية كان :

« لهم جلبة بهراة وغرج الشار ، ولهم خوانق بفرغانة ، والنحتل وجوزجان وبمرو الروذ خانقاة وأخرى بسمرقند »(١) .

لقد كان العصر العباسى الأول أنسب العصور ملاءمة للنهضة الثقافية ، إذ بدأت الأمور تستقر فيه بعد هدوء حركة التوسع ، والثقافة تنتشر فى الأمة ، إذ هدأت واستقرت أمورها وانتظم ميزانها الاقتصادى .

وقد ظهر فى ذلك العصر نخبة من الشعراء والفلاسفة والمؤرخين والرياضيين ورجال الدين وقادة الفكر ،وقد تمثلت النهضة العلمية فى حركة التصنيف ، وتنظيم العلوم الاسلامية والترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية وبالعكس .

لقد عاشت الكرامية فى أحضان نهضة علمية وأدبية عظيمة ، وإن كانت قد عاشت فى ظروف سياسية مضطربة نتيجة الدسائس والفتن التى كانت بين الأمين والمأمون . إلا أن هذه النهضة ظلت فى ازدياد ورفعة حتى بعد عصر ابن كرام فى بلاد خرسان وما وراء النهر .

ونبغ من العلماء والأدباء فى القرون الثلاثة التى جاءت بعد القرن الثالث الهجرى ، أناس كان لهم شأن عظيم فى الدولة ، بالاضافة إلى الذين أخرجتهم هذه النهضة فى أوجها من علماء ومحدثين وفقهاء وغيرهم .

هذه هى الظروف التى أحاطت بنشأة ابن كرام « أبو عبد الله » ، وسنرى فيما بعد تأثير هذه الظروف فى مقالات الكرامية .

---

(١) المقدسى : أحسن التقاسيم ص ٣٢٣ .

الفصل الثاني

دراسة مفصلة عن ابن كرام

ابن كرام

سيرته

ليس فى أيدينا إلى الآن من مصادر الدراسة عن حياة ابن كرام إلا القليل من الأخبار التى لا يمكن الاعتماد عليها فى رسم صورة كاملة لشخصيته . فهو فيلسوف ضاعت أخباره ، وعزّت مصادره ، وعفى الزمان والأحداث الجسام على ما يمكن أن نصل إليه من تاريخه . وقد تقصيت أخباره فى كتب الفرق وعند مؤرخى ومؤلفى تراجم مشهورى ذلك العصر ، وقضيت الوقت الطويل فى الفحص والتنقيب فى الكتب المطمورة ، فوجدت أن قليلا من كتب عنه ، وأن لا أحد من هذا القليل استطاع أن يترجم لحياته ترجمة كافية مستفيضة أو حتى مقتضبة . بل إن الكتب التى ألفت فى التراجم مثل : تاج العروس ، واللباب فى تهذيب الأنساب ، ولسان الميزان ، وطبقات الشافعية الكبرى وغيرها ، والكتب التى ذكرت الكرامية مثل: كتب الشهرستانى ومنها : الملل والنحل ونهاية الاقدام فى علم الكلام ، ومعظم كتب فخر الدين الرازى وبخاصة : أساس التقديس ، وغير ذلك من الكتب ، لم تختلف عن غيرها من حيث ضآلة علمها بحياة الرجل .

وقد ركزت الجهد لمعرفة أخباره فيما يحدثنا به التاريخ عن أحوال الدولة الاسلامية السياسية والاجتماعية والعقلية فى المدة التى عاشها . وهى أمور وإن كانت عامة لا تتصل بحياته بخاصة ، إلا أنها ألقت الكثير من الضوء على المؤثرات الأولى فى حياته . ذلك أن النقطة الأساسية فى سيرته ، اتضحت تمام الوضوح من دراسة عصره الذى طغت أحداثه على كل ما عداها فى حياة أبنائه . وعلى هذا الأساس استطعت أن أجيب على كثير من الأسئلة التى تتعلق بحياته

على وجه التقريب ، كما استطعت أن أستشف صورة إجمالية لحياة هذا الفيلسوف .

ويمكن تقسيم حياته إلى مرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة النشأة والنمو من مولده حتى هجرته من بلده .

المرحلة الثانية : مرحلة النضج والانتاج منذ هجرته إلى وفاته .

حياته الأولى : أصله :

اعتمدت فى تقرير أصله : هل هو عربى أو غير عربى على ما وصل من أخبار قليلة عنه فى كتب التراجم ، وما ذكره المؤرخون وأصحاب التراجم من نسبته إلى سجستان ، وهى من أطراف خراسان ، وتقع جنوبى هراة واسم مدينتها زرنج ، وقد مر الحديث عنها فى الفصل السابق .

ومهما اختلفت الأقوال فى تبعيتها السياسية ، فهى تقع فى مملكة الفرس القديمة التى كانت تشمل ولاية فارس والعراق العجمى (بلاد الجبل) وخراسان وسيستان وطبرستان ؛ ومملكة الفرس القديمة جزء من البلاد التى تسمى من أقدم الأزمان باسم (سلطنة ايران) . [1] تلك السلطنة الكبيرة التى كانت حدودها تمتد قديما من بحر الخزر (قزوين) وجبال قاف فى الشمال إلى خليج العجم وخليج عمان فى الجنوب ، ومن نهر الفرات غربا إلى نهر جيحون وحدود الهند شرقا . ويطلق على أهل مملكة الفرس اسم (بلاد العجم) ، ذلك أن العرب أطلقوا اسم « أعجمى » فى الأصل على الأجنبى غير العربى ، ولما كان الفرس أول أجانب

---

(١) شاهين مكاريوس . تاريخ ايران ص ١

وجدت بينهم وبين العرب علاقات ، أصبح اسم أعجمى وعجم مختصا بالاجانب من الفرس .

ابن كرام إذن فارسى الموطن ، ولا نعلم إن كان دمه فارسيا محضا أم عربيا محضا ، أم مزاجا من دم فارسى وعربى . وكل ما نعرفه أن أسلافه دخلوا الاسلام وأنه من بنى نزار . فهو إسلامى فى نسبه ، عجمى فى مرباه ، عربى عجمى فى لغته ومشيخته . تثقف بالثقافتين العربية والفارسية . وقد تآزرت الثقافة الفارسية بما ورثت من حضارة قديمة وأساطير ومعتقدات غريبة مع الثقافة العربية الاسلامية فى إعداد ابن كرام لأن يصير شخصية يتحدث عنها الجميع ، وإن كان حديثهم مخالفا فى الغالب لما يتوقع من المدح ، فكان ذما ونقضا .

أسرته :

يتيح الاهتمام بأسرة المترجم له الفرصة لأن يتبين الباحث آثار التربية والتراث القديم فى تكوين شخصية العالم ، مشتركة مع غيرها من المؤثرات ، ذلك لأن الشخص يعكس صورة البيئة التى ينشأ فيها تماما كالمرآة . وقد حاولت أن أعرف عن أسرة ابن كرام ما ينير أمامنا السبيل فى دراسة شخصيته ، غير أنى لم أصل فى محاولاتى إلى شىء ذى خطر . إن الذى كتب عنه أشتات من الأنباء المعادة المختصرة ، والاشارات الخفيفة المقتضبة ، والعبارات التى لاتسندها حجة ولا دليل ، ولا يقيدها تاريخ . فقلة التحقيق وعدم الاستقصاء عيب تشترك فيه كل الكتب والمؤلفات التى ترجمت لابن كرام بدون استثناء ، ذلك أنى لم أجد فى أى منها خبراً أو إشارة إلى أسرته ، اللهم إلا اسم أبيه وجدّه وترجيح أن أباه عمل فى الكروم . أما والدته وإخوته وباقى أفراد أسرته ، فلم يتعرض المؤرخون

ولا مؤلفوا الطبقات والتراجم لهم، وطواهم التاريخ في غمار من طوى من المغمورين، فلم يشر إليهم بكلمة واحدة، ولم يدلنا على شيء من أمرهم فيما أعلم.

وفي العادة يكون هذا الاهمال من التاريخ للأسر التي ليست من علية القوم أو ذوات المجد تليدا أو طريفا، فاذا انتبه اليها ليسجل أخبارها عندما يرتفع شأن أحد أفرادها، لم يستطع ذلك، لأن أخبارها تكون حينئذ قد انطوت بين طيات النسيان. ولكن هذا لاينطبق على ابن كرام، إذ لانستطيع أن نقول بضعة أسرته أو بعلو مرتبتها لعدم وجود الدلائل على ذلك.

مولده ونسبه: ولد أبو عبد الله محمد بن كرام في سنة لم يعينها أي مؤرخ من المؤرخين، اللهم إلا المستشرق الفرنسي ماسينيون الذي ذكر أنه ولد بالتقريب عام ١٩٠ هـ (١).

وأما نسبه فهو: أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن حزابة بن البر السجزي. ولد في قرية من قرى زرنج من أعمال سجستان. ويقال إن أبا عبد الله كان من بني تراب (٢)، والمشهور أنه من بني نزار. وكانت الشهرة الغالبة لأبي عبد الله محمد (ابن كرّام) حتى لقد سميت الفرقه باسم (الكرامية). واشتهر أيضا بأبي عبد الله.

أما لقب ابن كرام فقد انقسم العلماء فيه: أهو بفتح الراء وتشديدها، أم بكسر الكاف وفتح الراء مع عدم التشديد، أم بفتح الكاف وفتح الراء بدون تشديد أيضا، على فريقين.

---

(1) Massignon "Louis" Essai sur les origines... - p. 230. (١)

(٢) أنظر تاج العروس ٩: ٤٣ ، لسان الميزان ٥: ٣٥٥ ، مخ - رسالة في الفرق الضالة

الفريق الأول قال [... بالتشديد وهو المشهور ، ويقال كان أبوه يحفظ الكروم وبه سمى] (١) .

وقال ابن حجر فى « لسان الميزان » : [محمد بن كرّام السجستانى ... وكرام مثقل — قيده ابن ماكولا وابن السمعانى وغير واحد ، وهو الجارى على الألسنة ...

قال أبو عمرو بن الصلاح : ولا معدل عن الأول (٢) ، وهو الذى أورده ابن السمعانى فى الأنساب .

قال : وكان والده يحفظ الكروم فقيل له الكرام . قلت : هذا قاله ابن السمعانى بلا اسناد وفيه نظر ، فان كلمة كرام علم على والد محمد الكرام سواء عمل فى الكرم أو لم يعمل ، والله أعلم] (٣) .

---

(١) تاج العروس ٩ : ٤٣

(٢) يقصد تشديد الراء

(٣) ٥ : ٣٥٤ ، ٣٥٥ وأنظر أيضا ميزان الاعتدال ٤ : ٢٢ ، وأنظر « خ » عقد الجان المجلد الثانى ١٢ : ٣٤٧ ، ٣٤٨ . يقول العينى : [وقال ابن كثير محمد بن كرام بفتح الكاف وتشديد الراء على وزن جمال بن عراق بن حزابة بن البراء ، أبو عبد الله السجستانى يقال إنه من بنى نزار . ومنهم من يقول محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء جمع كريم . وفرق البيهقى بينهما فجعل الذى ينتسب الى الكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء وهو الذى سكن بيت المقدس الى أن مات بها ، وجعل الآخر شيخا من أهل نيسابور والصحيح الذى يظهر من كلام أبى عبد الله الحافظ والحافظ أبو القاسم بن عساكر أنهما واحد] .

وقد ورد هذا النص فى البداية والنهاية ١١ : ٢٠ ، غير أن ابن كثير ذكر أنه من بنى تراب ، وابن عساكر والعينى يقولان إنه من بنى نزار . أنظر أيضا
Shorter Encyc. of Islam p. 223

وقال ابن الأثير [الكرامى بفتح أوله والراء المشددة ، هذه النسبة إلى أبى عبد الله محمد بن كرّام . كان أبوه يحفظ الكرم فقيل له كرّام . » (١)

وقد ضبط الناس الكرّامية على مر العصور بفتح الكاف وتشديد الراء ، غير أنه كان هناك فريق آخر لا يقول بالتشديد كما قال هؤلاء ، ولم يذكروا رأيهم بلا إسناد . بل أسندوا القول بالتخفيف فى راء « ابن كرام » إلى أحد أئمة الكرامية وهو محمد بن الهيصم ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

يقول السبكى : « اعلم أن كراما على ما هو مشهور بتشديد الراء ، ورأيتها كذلك مضبوطة بخط شيخنا الذهبى، وكنت أسمع الشيخ الإمام الوالد ـ رحمه الله ـ يحكى أن الشيخ صدر الدين بن المرحل قرأ مرة بحضرة السلطان الملك الناصر جزءا وفيه ذكر محمد بن كرام فقال: كرّام، وشدّد له الراء . فرد عليه بعض الحاضرين : لا ، إنما هو بالتخفيف فقد قال الشاعر :

الرأى رأى أبى حنيفة وحده　　　والدين دين محمد بن كرام (٢)

---

(١) اللباب فى تهذيب الأنساب ٣ : ٣٢ .

(٢) يقول الاسفرائينى فى «التبصير . ص ١٠٣ : «.. وبهذه الفروع يظهر أنه لا شأن لهم بمذهب أبى حنيفة فى الفقه أصلا ، كما لا شأن لهم به فى الاعتقاد ، وليس قول أبى الفتح البستى . والدين دين محمد بن كرام « يراد به نحلة ابن كرام الزائغ بل دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المتنقل من الاصلاب الطاهرة الكرام » . وهذا كلام لا يمكن لعقل سليم أن يقبله من الاسفرائينى كشرح لبيت البستى المذكور ، لأن مغالاة الاسفرائينى فى هجومه على الكرامية جعله يتناسى أن البستى كان يعيش فى بلاط السلطان محمود بن سبكتكين الذى يؤمن بمذهب الكرامية، وأن القصيدة التى قالها ومن ضمنها هذه الأبيات قد قيلت فى مدح السلطان الذى كان يجبر شعبه على الإيمان بمذهب الكرامية ، فلا عجب أن يمدح البستى الكرامية بهذين البيتين فى حضرة السلطان .

قال الوالد : فظن الحاضرون أن الشيخ صدر الدين وضع هذا البيت على البديهة ، وأنه لا أصل له ـ هذا ما كان يحكيه لنا الوالد.

ثم رأيت أنا بخط الشيخ تقى الدين بن الصلاح فى مجاميعه أن محمد بن كرام بالتخفيف وأن أبا الفتح البستى أنشد :

إن الذين نجلهم لم يقتدوا
بمحمد بن كِرَام غير كِرام
الرأى رأى أبى حنيفة وحده
والدين دين محمد بن كِرَام (١)

انتهى قول السبكى (٢) .

ويؤيد الرأى القائل بالتخفيف قول القاضى أبى القاسم الداوودى :

إن الوداد لدى أناس خدعة ... كوميض برق فى جهام غمام
فهو المقـــال الفرد عنـد القوم ... كالايمان عند محمد بن كِرَام

أنشدهما الثعالبى فى أواخر كتابه « الايجاز والاعجاز » ص٢٩ من تذكرة لبعض علماء القرن العشرين] (٣) .

لقد ذكر غير واحد من الكتاب أن ابن كِرَام بكسر الكاف وتخفيف الراء ،

---

(١) وردت هذه الأبيات فى أكثر من كتاب مع بعض التغيير الطفيف فى الالفاظ ، وإن كان الغرض هو أن ابن كرام بالتخفيف .

(٢) طبقات الشافعية ٢ : ٣٠٥ ط . الأولى ، ابن حجر ٥ : ٣٥٥ ، خ ـ شرح العيون للجشمى ج ١ : ٢٥ ب .

(٣) هذا تعليق بخط أحمد تيمور وجدته فى تاج العروس ٩ : ٤٣ .

ووجدت ذلك فى الكتب المخطوطة والمطبوعة ـ كما ذُكر أيضا تشديد فى الراء ـ
وأيد القول بالتخفيف حسين بن يوسف الأرضروى حيث قال :

[.. ومنهم مشبهة الكِرَّامية ، أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام ، وهو بكسر الكاف وتخفيف الراء ..] (١)

وقد أنكر ابن الهيصم ـ أحد متكلمى الكرامية ـ تشديد راء ابن كرام ، وذكر فى ذلك وجهين :

أحدهما : كِرَام ، بالتخفيف والفتح، وذكر أنه المعروف فى ألسنة مشائخهم ، وزعم أنه بمعنى كرامة ، أو بمعنى كرَام (٢) .
والثانى : أنه كِرَام ، بالكسر على لفظ كريم .
وحكى هذا عن أهل سجستان ، وأطال فى ذلك . (٣)

لقد افترق الضابطون لراء ابن كرام فريقين كما رأينا ، أما الفريق الذى قال بالتشديد ، فقد قاله بلا إسناد ولا برهان ، وإنما هو محض ادعاء بأن والد « ابن كرام » ـ ربما ـ كان يحفظ الكروم ويجمعه ، ولذلك قيل له الكرّام ، كما ادعى ذلك ابن السمعانى . وهذا ادعاء بلا دليل مما يجعل القول بتشديد الراء ضعيفا ، خاصة وأنه لم يثبت عن والد أبى عبد الله أنه كان يجمع الكروم .

وأما الفريق الثانى، ومنهم البستى والثعالبى ومن مال ميلهما، فقد قالا بالتخفيف، ونكون مغالين أيضا إذا اعتمدنا على ورود اسم « ابن كرام » فى أبياتهما الشعرية

---

(١) خ . رسالة فى الفرق الضالة ، أنظر الايجى المواقف ٧ : ٣٩٩ ، التهانوى الكشاف ٤ : ١٢٦٦ ، Ency. of Islam Vol. II p. 773 .

(٢) ترتيب القاموس المحيط ٤ : ٣٧ مادة كرم .

(٣) ابن حجر . لسان الميزان ٥ : ٣٥٤ .

بالتخفيف ، لأنه اعتماد بلا سند ولا دليل . لقد حاول الشارحون تفسير ذلك ، فقالوا إن « كِرّام » وردت فى الشعر بالتخفيف للمحافظة على الوزن ، وهذا من ضرورة الشعر ومستلزماته .

ولكن البستى كان كرامى المذهب ،وعاش فى ـأوج عظمة الكرامية ـ فى القرن الرابع الهجرى ، وقال شعره يمدح محمود بن سبكتكين السلطان الكرامى المذهب، فلا عجب أن يكون الاسم الحقيقى لابن كرام بدون تشديد الراء ، وأنه عرف ذلك من الكراميين أنفسهم، ونقله عنهم . بالاضافة إلى أن ابن حجر ذكر فى « لسان الميزان » تصريح ابن الهيصم بأن ابن كرام بتخفيف الراء .

ويقال إن أتباعه ربما قالوا إنه « كرام » لاعتقادهم بأنه صاحب كرامة ، وذلك لاشتهاره بالزهد والورع والتقوى ، ولأنه كان — فى نظرهم — رجل علم ودين ، وزعيما من زعماء الصوفية ، وله من الكرامات — كما يقولون — مايكفل لهم أن يسموه « ابن كِرّام » وهو لقب مشتق من الكرامة .

ودفعا للشك الذى قد يتطرق إلى الأذهان بأن « ابن كرام » لقب بهذ اللقب لأنه مجهول النسب — إذ كان معروفا عند العرب قديما أن من يشك فى نسبه يسمى بابن كرام — نقول إن هذا لم يحدث بالنسبة لأبى عبد الله . إذ أن كل الكتب التى ترجمت له قالت إنه : أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن حزابة بن البر السجستانى العابد . (١)

وإن كان اسناد القول بأن راء « ابن كرام » بالتخفيف وكسر الكاف ضعيف، فان ما يستند اليه القائلون بتشديد راء « ابن كرام » مع فتح الكاف أضعف . وفى

(١) فى بعض المواضع : ابن عراق بن خزامة بن البره

كلا الحالين لا يمكننا اتخاذ موقف معين من ضبط راء « ابن كرام » ونتركها على ما هو متعارف عليه منذ وجدت الكرامية ، أى بتشديد الراء . وقد تتاح فرصة أحسن ووثائق أكثر لباحث آخر يستطيع أن يقطع برأى فى ضبط راء « ابن كرام » بالأدلة والبراهين .

نشأته ونموه :

لم يحدثنا التاريخ عن نشأة ابن كرام الأولى فى سجستان ، أو عن ثقافته ، وهل تزوج أو أعرض عن الزواج ألبتة ، وهل كنى بأبى عبد الله لأنه أعقب ولداً بهذا الاسم أم لا ، ومتى بدأ يجمع حوله الأتباع ويكتب كتبه ؟ نحن لا نملك من النصوص ما يهىء لنا إجابة صحيحة عن كل هذه الأمور ، ولم تصلنا أية معلومات عن نشأته الأولى ، ولا نضجه فى سجستان تنير لنا الطريق ، فهى فترة مجهولة التاريخ تماما .

ولكن المؤكد أنه نشأ بسجستان ، ثم دخل خراسان ، إذ يقول الشهرستانى :

« نبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم . قد قمش من كل مذهب ضغثا وأثبته فى كتابه (١) ، وروّجه على أغتام غور وغرجة وسواد بلاد خراسان ، فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهبا . » (٢)

يقول السبكى : « قال الحاكم : لقد بلغنى أنه كان معه جماعة من الفقراء ، وكان لباسه مسك ضأن مدبوغ غير مخيط ، وعلى رأسه قلنسوة بيضاء ، وقد نصب له دكان من لبن ، وكان يطرح له قطعة فرو فيجلس عليها ، فيعظ ويذكر ويحدث .

---

(١) يقصد كتاب [عذاب القبر] .

(٢) الملل والنحل ١ : ٣٢ ، ٣٣ ط . سنة ١٣٨٧ هـ

وقال : وقد أثنى عليه فيما بلغنى ابن خزيمة واجتمع به غير مرة ، وكذلك أبو سعيد عبد الرحمن بن الحسين الحاكم ، وهما إماما الفريقين . قلت : يعنى الشافعية والحنفية (١) .

كان ابن كرام إذن زاهدا ، عاش فى سجستان ، وتربى منها ، ولكن لا نعرف كم عاما عاشها هناك . ولكن المصادر تقول إنه ذهب إلى خراسان طلبا للعلم ، وكانت آنذاك موطنا خصبا للحشوية والباطنية والمجسمة ، مما أثر فى نشأة ابن كرام أشد تأثير ، وظهر ذلك جليا فى كل جزئيات مذهبه الخاص بالألوهية .

كانت خراسان أرض مقاتل بن سليمان القديمة . وقد اشتهرت بوضع الأحاديث كما اشتهرت بأنها ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة فى هذه الأجواء حدث ابن كرام عن ابن حجر المروزى المتوفى ٢٤٤ هـ ، وعن بن اسحق الحنظلى السمرقندى عن محمد بن مروان عن الكلبى ، وابراهيم بن يوسف الماكنانى البلخى المتوفى ٢٥٧ هـ ومالك بن سليمان الهروى ، وأحمد بن حرب الزاهد المتوفى ٢٣٤ هـ ، وعتيق بن محمد الحرمى ، وأحمد بن الأزهر النيسابورى ، وأحمد بن عبد الله الجويبارى المتوفى ٢٤٧ هـ ، ومحمد بن تميم الفاريابى وقد كانا ـ الجويبارى والفاريابى ـ من الكذابين ، كما حدث عن أحمد بن عبد الله الخونسارى وغيره (٢) .

---

(١) طبقات الشافعية ٢ : ٣٠٤ ط . الاولى . انظر أيضا الدمشقى الحصنى (تقى الدين) المتوفى ٨٢٩ هـ يقول فى دفع شبهة من شبة وتمرد [نبغ فى زمن الامام احمد ، محمد ابن كرام ، ترافق مع الامام أحمد ، وأظهر حسن الطريقة حتى وثقه هو وابن عيينه ، وسمع الحديث الكثير ، ووقف على التفاسير ، وأظهر التقشف مع العفة وابن الجانب ، وكان ملبوسه جلد ضأن غير مخيط ، وعلى رأسه قلنسوة بيضاء ثم أخذ حانوتا يبيع فيه ابضا ، واتخذ قطعة فرو يجلس عليها ويعظ ويذكر ويحدث ويتخشع حتى أخذ بقلوب العوام والضعفاء من الطلبة لوعظه وزهده) .

(٢) أنظر ـ خ ـ تاريخ دمشق ـ ٢٢ خ ، ـ عقد الجمان ١٢ : المجلد الثانى ص ٣٤٨

يقول ابن حجر [أكثر عن حميد والجويبارى ومحمد بن تميم السعدى ، وكانا كذابين] (١).وروى ابن كرام عن محمد بن اسماعيل بن اسحق وأبو اسحق ابراهيم ابن‌سفيان وعبد الله بن محمد القيراطى ، وابراهيم بن الحجاج النيسابورى] (٢).

وعلى الرغم من أن حياة ابن كرام وظروفه تكاد تكون مجهولة تماما ؛ فان بعضا ممن ترجموا له تعرضوا للكلام عن مذهبه ، منهم البغدادى والشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم قالوا إنه مجسم وأن فرقته هى مجسمة خراسان . وأقوالهم ستأتى فيما بعد بالتفصيل .

عهد التنقل : هجرته من سجستان :

طرد محمد بن كرام من سجستان إلى غرجستان ، وكان أتباعه فى وقته بعض أهل شومين وأفشين ، ممن تمذهب بمذهبه ومالوا إليه ، خاصة أن ابن كرام كان زاهداً متقشفا .

يقول الأسفرائينى بعد ماذكر نبأ نفيه عن سجستان :

= طبقات الشافعية ٢ : ٣٠٤،٣ تاج العروس ٩ : ٤٣ ، البداية والنهاية ١١ : ٢٠ ومراجع أخرى ، وانظر .

Essai sur les origines p. 232 , Ency. of Islam vol. II p. 773

(١) انظر ابن حجر . لسان الميزان ٥ : ٣٥٣

(٢) يقول ابن عساكر فى مخطوطه : (التاريخ الكبير) : أخبرنا أبو منصور بن‌رزيق أخبرنا أبو بكر الخطيب أخبرنا ابراهيم الحافظ أخبرنا ابو القاسم عبد الله بن محمد الصوفى بنيسابور أخبرنا احمد بن محمد بن موسى الجرجانى أن محمد بن اسماعيل بن اسحق أن محمد ابن كرام بالرى أن مالك بن سليمان الهروى أن مالك بن أنس عن الزهرى عن أنس ، قال الخطيب : لايثبت عن مالك هذا الحديث والله اعلم) وربما ذكر ابن عساكر هذا النص ليبين أن من روى عنهم ابن كرام من واضعى الحديث ومن الكذابين .

«... فوقع فى غرجستان ، فاغتر بظاهر عبادته أهل شومين وأفشين ، وانخدعوا بنفاقه ، وبايعوه على خرافاته . وخرج معه قوم إلى نيسابور فى أيام محمد بن عبد الله بن طاهر . فاغتر بما كان لديه من زهده جماعة من أهل السواد . فدعاهم إلى بدعه ، وأفشى فيهم ضلالاته · واتبع بها قوم من أتباعه ، وتمردوا على نصرة جهالاته» (١) .

ويبدو أن ابن كرام قام برحلات كثيرة . من ذلك رحلته إلى مكة حيث جاور بها خمس سنوات ، وكان ذلك بعد دخوله بلاد خراسان ، والظاهر أنه جاور بمكة فى بدء حياته . وبعد قضائه مدة الخمس سنوات — التى لم يعرف تاريخها لا بالضبط ولا بالتقريب — عاد إلى سجستان حيث باع فيها كل ما كان يملكه» (٢) .

وانصرف بعد ذلك إلى نيسابور ، حيث لاقى فيها من العذاب فى السجن مالم يلاقه فى أى بلد آخر . إذ كان وروده نيسابور أيام الطاهرية ، «فحبس باشارة العلماء ، ونفى محبوسا بضعة عشرة سنة ، واختلفوا عما حبسه فأصحابه يقولون إن المنجمين حكموا بأن زوال دولة الظاهرية (٣) على رجل من سجستان ، فلما قدم أبو عبد الله واستوطن نيسابور وظهر له سوق ، ظن أنه هو محبسه .

وأما غيرهم — وهو الصحيح — فيزعمون أنه أظهر القول بأن الايمان قول ، وأنه تعالى جسم على العرش وغير ذلك من أقاويله الفاسدة ، أجمع أهل العلم بها ،

---

(١) التبصير فى الدين ص ٩٩

(٢) خ — تاريخ دمشق ج ٣٢ ، دائرة المعارف الاسلامية المجلد الثانى .

(٣) هكذا فى المخطوط ، والأصح «الطاهرية» نسبة لطاهر بن عبد الله بن طاهر .

وقالوا إنه مبتدع فحبسه عبد الله» (١) .

وقد كانت هذه أول مرة يحبس فيها ، واستمر الحبس من سنة ٢٣٠ هإلى سنة ٢٤٨ ه (٢) .

فلما مات عبد الله خرج من الحبس ، وشاعت أقواله ، والتف جمع غفير من الناس حوله ، يذيع بينهم آراءه ، مما جعل طاهر بن عبد الله يقبض عليه ويأمر بحبسه مرة أخرى .

وطالت مدة هذا الحبس،فكان يتأهب للصلاة كل يوم جمعة ، ويقول للسجان : أتأذن لى للجمعة ؟ فيقول السجان : لا . فيقول ابن كرام : اللهم إنك تعلم أن المنع ليس منى بل من غيرى (٣) .

وبعد أن أطلق من حبسه ، انصرف إلى ثغور الشام ، وهناك أظهر التنسك والتأله والتقشف . فافترق الناس فيه فريقين : منهم المعتقد ومنهم المنتقد . وعقدت

(١) خ — شرح العيون لابن كرامة الجشمى ج ١ ص ٢٤ ب

(٢) Essai sur Les Origines ، ويقول ماسينيون بعد أسطر قليلة إنه عاد إلى نيسابور لأنه كان سجينا فى « زغر » ، حيث حبس مرة ثانية من سنة ٢٤٣ — ٢٥١ ،ولا يمكن تعقل ذلك ، ومن المرجح أنه بعد عودته من (زغر) إلى نيسابور حبس مرة أخرى، واستمر حبسه إلى سنة ٢٥١ ه .

(٣) راجع لسان الميزان ج ٥ ، دائرة المعارف الاسلامية المجلد الثانى .

يقول السبكى فى الطبقات : ثم إن الأمير محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر حبسه بنيسابورمدة . وقال الحاكم أبو عبد الله : فكان يغتسل كل يوم جمعة ويتأهب للخروج إلى الجامع ، ثم يقول للسجان : أتأذن لى فى الخروج ، فيقول السجان : لا ، فيقول : اللهم إنى بذلت مجهودى ، والمنع من غيرى .

له مجالس سئل فيها عما يقوله ، فكان جوابه إنه إلهام يلهمه الله إياه ، مما جعل خلقا كثيرا يفتتن به ويلتف حوله .

واعتنق مذهبه كثير من أهل الشام كما اعتنقه ما يزيد على العشرين ألفا من أهل بيت المقدس ، سوى من كان منهم ببلاد المشرق وعددهم لا يحصى لكثرتهم ، فضلا عن سواد بلاد خراسان بأعمالها من غور وغرجة وسجستان وشومين وأفشين وغرجستان ، الذين ساعدوه على نصرة مذهبه ونشر معتقداته وآرائه .

ولم يذكر واحد من المترجمين لابن كرام أنه قام برحلة إلى بغـــداد ، ولكن النص الذى جاء فى « دفع شبهة من شبه وتمرد » يذكر صراحة أنه ترافق مع الامام أحمد بن حنبل . وذلك يعنى أن ابن كرام قام برحلة إلى بغداد ، حيث ترافق مع الامام أحمد هناك ؛ ومن المرجح أن هذه الرحلة كانت فى بدء عهده بالتنقل ، إذ يذكر تقى الدين الحصنى أنه اتخذ حانوتا يبيع فيه لبنا ، واتخذ قطعة فرو يجلس عليها يعظ ويذكر ويحدّث .

أما آخر رحلاته فهى التى قام بها عام ٢٥١ هـ إلى بيت المقدس ، حيث ظل هناك أربعة أعوام إلى أن مات فى صفر عام ٢٥٥ هـ .

عهد الاستاذية :

رأينا كيف استطاع ابن كرام بماله من قدرة على الظهور بمظهر التقشف والورع ، أن يجمع حوله من الموالين والأصحاب ما يستطيع بهم نصرة مذهبه ونشر آرائه . وقد أقام لنفسه ولأصحابه رباطا ببيت المقدس ، كان يعظ فيه ويحدّث ويذكّر .

وكان أصحابه ببيت المقدس نحو عشرين ألفا ، كان لهم رباط هناك . وكان

ابن كرام بحلس للوعظ عند العامود الذى عند مشهد عيسى عليه السلام . فيجتمع حوله خلق كثير ، يسألونه ، ويجيبهم (١) .

ويقول ابن عساكر فى تاريخه الكبير :

« أنبأنى أبى أبو محمد بن أبى الفرج السفرائينى عن أبيه أن مشرف بن مرجا ابن ابراهيم المقدسى ، أخبرنى أبى عن أبيه أن أبو عبد الله بن كرام دخل بيت المقدس ، وقعد على العمود المنصوب ، وهو اليوم على باب المهد شرقى باب القدس ، وتكلم . فجاء رجل غريب بعد ماسمع أهل القدس منه حديثا كثيرا . فسأله ذلك الانسان عن الايمان ، فأمسك عن الجواب فيه . فسأله ثانى مرة ، فاشتغل عنه . ثم سأله ثالث مرة ، وقال : هذا أمر عظيم ، فسألك إنسان عن ماله ثلاث مرات ، فتشاغل عنه ؟ ما تقول فى الإيمان ؟ فأجابه وقال : الايمان قول » .

ولم يكن له رباط ببيت المقدس فقط ، بل كان له رباط فى إحدى ثغور الشام ، وثالث فى دمشق . وقد عكف تلاميذه من بعده على بناء مكان للتزهد والتعبد بجوار مقبرته فى بيت المقدس ، وسموا المكان « خانقاه » ، وهو دير أصبح فيما بعد المكان الرئيسى للكرامية ، ليس فقط لطلب العيش ولكن لطلب العلم والإرشاد أيضا (٢) .

وقد استطاع ابن كرّام أن يكوّن آراء خاصة به « فانتظم ناموسه ، وصار ذلك مذهباً » (٣) . وكوّن فرقة سميت باسمه ، وعرفت بـ « الكرامية » .

---

(١) خ — عقد الجمان للعينى ١٢ : المجلد الثانى ص ٣٤٩

(٢) Massignon (Louis):Essai Sur Les Origines...p.231

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ١/٣٣ ط سنة ١٣٨٧ هـ

وقد تعلم على يديه تلاميذ كثيرون ، واتبع تعاليمه أشخاص صاروا فيما بعد أصحاب فرق ، منهم إسحاق بن محمش صاحب فرقة « الاسحاقية » من الكرامية، وابراهيم بن مهاجر صاحب فرقة « المهاجرية » ، ومحمد بن الهيصم صاحب فرقة « الهيصمية » ومتكلم الكرامية وشيخهم فى عصره ، وغيرهم ممن سيأتى ذكرهم فيما بعد . كما كان له من التلاميذ والأتباع أفرادا لم يكونوا فرقا يفترقون بها عن « الكرامية » الرئيسية مثل عبد الرحمن بن محمد النيسابورى الكرامى المتوفى ٣٦٠ هـ ، والذين ذكرهم المستشرق ماسينيون فى عرضه التاريخى لنشأة الفرقة ، وغيرهم كثيرون . من أعلاهم مكانة السلطان محمود بن سبكتكين الذى نصر المذهب ودافع عنه (١) .

ولم يقتصر الأمر على هؤلاء فحسب ، بل تعددت فرق الكرامية وكثر أتباعها فى بلاد خراسان، وهى مرتع خصب لهذا المذهب ، وما وراء النهر وبيت المقدس ودمشق وثغور الشام .

ولم تمت الكرامية ، بل عاشت بعد موت مؤسسها محمد بن كرام ، وبقى التشبيه والتجسيم فى بيت المقدس وفى دمشق وفى حران وخراسان وما وراء النهر حتى أوائل القرن الثالث عشر (٢) .

وفاة ابن كرام :

ذهب المؤرخون إلى أن وفاة محمد بن كرام كانت فى صفر من عام ٢٥٥هـ/٨٦١م ويقال إنه مات بزغر — من مشارف الشام — بعد أن نفاه والى الرملة يس المؤنسى ، ثم نقل رفاته إلى بيت المقدس حيث دفن هناك ليلا بباب أريحا (٣) .

---

(١) Essai Sur Les Origines .. p. 236

(٢) الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٤٧

(٣) خ — عقد الجمان ج ١٢ ، خ — تاريخ دمشق ج ٣٢ ، خ — تاريخ الاسلام للذهبى ج ١٤ ، الأعلام ج ٧ ، البداية والنهاية ج ١١ ، طبقات الشافعية ج ٢ خطط المقريزى ج ٢ ، ميزان الاعتدال ج ٤ ، اللباب ج ٣ ، تذكرة الحفاظ ج ٢ ، الأنس الجليل ج ١ ؛ شذرات الذهب ج ٢ ، الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٤٧

« قال الحاكم : وتوفى أبو عبد الله ببيت المقدس من الليل ، فحمل بالغداة ، ولم يعلم بموته إلا خاصته . ودفن فى مقابر الأنبياء صلوات الله عليهم بباب أريحا بقرب زكريا ويحيى بن زكريا ، وغيرهما من الأنبياء .

وتوفى وأصحابه ببيت المقدس نحو عشرين ألفا (١) .

وفى معجم المؤلفين ، يقول رضا كحالة إنه توفى فى صفر سنة ٢٤٤ هـ ، وفى رواية ثالثة أنه توفى سنة ٢٥٦ هـ ، كما أن رضا كحالة قال إنه جاء على هامش النسخة الهندية لكتاب الايمان لابن تيمية أنه توفى سنة ٢٤٤ هـ (٢) .

ويقول الدمشقى الحصنى : « إنه بعد أن خرج من سجن نيسابور بعد ثمانى سنين ارتحل الى الشام ومات بها بزغر . ولم يعلم إلا خاصة من أصحاب فحملوه ودفنوه فى القدس الشريف ، وكان أتباعه فى القدس أكثر من عشرين ألفا على التعبد والتقشف . وقد زين لهم الشيطان ما هم عليه ، وهم من الهالكين وهم لايشعرون .

واستمر على ماهم عليه خلق شأنهم حمل الناس على ماهم عليه إلى وقتك هذا (٣) .

آثاره ومؤلفاته :

١ — سبق القول أن مؤلفات ابن كرام أحرقت بعد تصريحه بأن الايمان قول ، وكان هذا فى السنوات الأولى لهجرته من مسقط رأسه ، ولكن يبدو أن هناك مؤلفا لم تمسسه النار بضر وهو « عذاب القبر » . إذ ذكره كل من البغدادى والشهرستانى والاسفرائينى والحاكم الجشمى . وقد وضع فيه ابن كرام زبدة آرائه فى الألوهية ، فقال واصفا الله تعالى « إنه أحدى الذات ، أحدى الجوهر » .

---

(١) خ — تاريخ دمشق ج ٣٢

(٢) معجم المؤلفين ج ١١

(٣) دفع شبهة من شبة وتمرد ص ٢٧

٢ — كتاب « التوحيد » . ذكره ابن كرامة الجشمى المعروف بالحاكم فى مخطوطه « شرح عيون الحكمة » ، كما ذكره ماسينيون أيضا .

٣ — بعض التعاليم التى صاغها فى صورة أحاديث ومقالات ، وتعاليمه الأخلاقية عن إقامة النفس الشهوانية بالتقشف والزهد . (١)

ولم يصل إلينا أى من كتبه ، لأنها جميعا أحرقت كما سبق أن ذكرنا ، غير أنه من المؤكد أن كتابه « عذاب القبر » كان موجودا حتى القرن السادس الهجرى .

وقد سخر البغدادى وغيره من استعمال ابن كرام للمصطلحات الغريبة فى كتبه ، وابتداعه هذه المصطلحات مثل : « كيفوفية الله » ، « حيثوثية الله » ، « كينونية الله » ، ودخا لقوقية ورازقوقية ، إلى غير ذلك من المصطلحات التى نفرت منه كثيرا من العلماء .

موقف الناس من ابن كرام :

افترق الناس فى ابن كرام فريقين ، منهم المؤيد له المدافع عنه ، ومنهم المعارض له ولمذهبه ، المنتقد لآرائه . ولكن كانت كفة فريق المعارضين أرجح من فريق المؤيدين . فيروى أنه كان ببيت المقدس رجل يقال له هجّام ، حسن الظن بالكرامية ، يحبهم ويحبونه . فنهاه الفقيه أبو الفتح نصر بن ابراهيم عن إحسانه الظن بهم والاقتراب منهم . فقال له : ليس لى إلا الظاهر منهم .

ولما كان بعد ذلك ، رأى هجّام فى منام له وكأنه اجتاز برباطهم ، فرأى حائطا كله نبات النرجس فاستحسنه ، ومد يده ليأخذ منه شيئا ، فوجد أصوله فى العذارة .

Essai Sur les Origines ... p. 233 (١)

ولما قص رؤياه هذه على الفقيه نصر بن ابراهيم ، قال له : ألم أخبرك من قبل بأن ظاهرهم حسن وباطنهم خبيث ، وأن هذا هو تعبير رؤياك (١)

ويقال إن ابن كرام كان له من الآراء الغريبة ما ألـّب عليه علماء عصره .

يقول السبكي : « قال أبو العباس السراج : شهدت أبا عبد الله البخارى ، وقد دفع إليه كتاب من محمد بن كرام . سأله عن أحاديث منها الزهرى عن سالم عن أبيه رفعه : الإيمان لا يزيد ولا ينقص . فكتب على ظهر كتابه : من حدث بهذا ، استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل . » (٢)

كما صرح بأن الايمان قول ، مما جعل من يتشيعون له يحرقون الكتب التى قد كتبوا عنه ، بل نفاه والى الرملة واسمه يس المؤنسى إلى زغر ، ومات بها وحمل إلى بيت المقدس » .

ولأبى عبد الله تصانيف كثيرة « إلا أن كلامه فى غاية الركة والسقوط . » (٣)

يقول ابن حجر :

« إن الامام محمد بن أسلم الطوسى قال : لم تعرج كلمة إلى السماء أعظم ولا أخبث من ثلاث :

أولهن : فرعو حيث قال : أنا ربكم الأعلى .

والثانية : قول بشر المريسى : القرآن مخلوق .

والثالثة : قول ابن كرام : المعرفة ليست من الايمان .

وقال أبو بكر محمد بن عبد الله : سمعت جدى العباس بن حمزة وابن خزيمة الحسين بن الفضل البجلى يقولان : الكرامية كفار يستتابوا ، فإن تابوا ، وإلا ضربت أعناقهم .

---

(١) خ - تاريخ ابن عساكر ج ٣٢ ، لسان الميزان ٥/٣٥٤

(٢) طبقات الشافعية ٢/٣٠٤

(٣) الرازى ، اعتقادات فرق المسلمين ٦٧

وقال الجوزجانى فى اعتقاده نحو مانقله المؤلف عن ابن حزم ، قال : « ولما نفى من سجستان وأتى نيسابور أجمع ابن خزيمة وغيره من الأئمة على نقله منها ، فسكن بيت المقدس .

قال : وذكر فى مجلس على بن عيسى يوما فقال : اسكتوا لا تنجسوا مسجدى »(١).

وهذا الحديث وغيره إن دل على شىء ، فإنما يدل على أن محمد بن كرام كان مكروها من علماء عصره ، منظورا إليه نظرة ازدراء ، ينتقده الجميع ويذمونه سرا وعلانية .

ويمكن أن يفسر هذا الشعور عن طريقين : إما أنه كان مرموقا من الحكام، ذا مذهب قوى يخشى الجميع من التفاف أتباعهم حوله ، وإما أنه خرج على المألوف فى وضع أصول مذهبه وفروعه .

وقد سعى كثير من الساعين إلى إراقة دمه ، لتصريحه بأن الايمان قول بلا عمل ، ولكن اكتفى الحكام بحبسه حتى لا يثيروا فتنة فى البلاد ، خاصة أن مظهره الصوفى وتقشفه وزهده وعبادته ، جعلت كثيرا من الناس يلتفون حوله ، ويدافعون عنه ، ليس فقط فى خراسان بل فى بلاد الشام وبيت المقدس وغيرها .

ولم يسلم تصوفه من التعريض والقول بأنه تستر وتنمس ، وأنه لم يكن فى الحقيقة زاهدا أو متصوفا ، بل أراد فقط أن يروج لمذهبه المجسم خلال هذا التصوف الزائف .

يقول الحاكم الجشمى : « ولم يكن يرجع إلى علم وإنما أظهر النسك ، وله كتب من نظر فيها علم قلة تحصيله . » (٢)

---

(١) لسان الميزان ٥ : ٣٥٥

(٢) خ — شرح العيون ١ : ٢٤ ب

وبينما يهاجمه الجشمى ، نجد السبكى يستغفر له ويدعو الله أن يغفر له ، فيقول:

« المشيئة لله أن يغفر له ، وأن يؤاخذه ، فإنه مبتدع لا محالة . » (١)

وإن كان هذا الدعاء يبدو فى الظاهر موقفا نبيلا من السبكى، إلا أنه فى الواقع مهاجمة صريحة لابن كرام فى مذهبه الذى وصفه السبكى بأنه بدعة من البدع .

هذا من جهة المعارضين ، وكيفية معارضاتهم ومهاجماتهم ابن كرام ، سواء كان الهجوم صريحا ، أو مغلفا بغلاف الدعاء ، فى حين نجد السلطان محمود بن سبكتكين ينصر المذهب ويمجد أتباعه ، ويتخذه مذهبا له ، بل يصب البلاء على أصحاب الحديث والشيعة . وقد صار على نهجه ابنه السلطان محمد .

وسنتناول فى الفصل التالى أهم المؤثرات التى أثرت على مذهب « الكرامية »، فخرج إلينا بالصورة التى سنفصلها فى الفصول التالية .

(١) طبقات الشافعية ٢ : ٣٠٤

الفصل الثالث

فـرق الكرامية

كان من الأفضل منهجيا أن يكتب هذا الفصل بعد تفصيل مذهب ابن كرام فى الأصول والفروع، فيكون الحديث عن فرق الكرامية آنذاك وتفصيل مذاهبهم نتيجة طبيعية على أساس تشعب هذه الفرق بعد تبلور المذهب وبعد وفاة ابن كرام. ولكن تداخل آراء هذه الفرق بعضها البعض، وعدم تحديد الفرق بينها وبين مذهب ابن كرام بالدقة، جعل من الصعب بل من المستحيل إيراد هذا الفصل فى نهاية البحث، إذ لم يخل أى فصل من فصول البحث عن ذكر آراء معظم فرق الكرامية التى تشعبت عن الفرقة الرئيسية والرئيسة، وهى فرقة «الكرامية» المنسوبة لأبى عبد الله بن كرام.

لم تمت الكرامية بموت ابن كرام، بل ظل المذهب حيا بعد وفاته، وقد ساعد على ذلك وجود الروابط الاقتصادية بين مدن خراسان التى انتشر فيها المذهب، واستمرار التبادل التجارى بين بعضها البعض، كل ذلك كان من العوامل المساعدة على عدم اندثار المذهب.

انقسمت الكرامية بعد موت ابن كرام إلى فرق شأنها شأن أى مذهب من المذاهب التى كانت موجودة، غير أنه يمكن التفرقة بين فرق المعتزلة بعضها البعض، وبين فرق الرافضة بعضها البعض، فى حين أنه لا يمكن التفرقة بين فرق الكرامية. ذلك أن الكرامية لم تختلف فيما بينها فى المبادىء التى بنى عليها المذهب الكرامى، وإن كان هناك اختلاف فى المسائل الثانوية، إلا أنه يعد اختلافا طفيفا. وقد تبنى المذهب بعد مؤسسه ابن كرام تلاميذه: اسحق بن محمش وابنه أبو بكر، ومحمد ابن الهيصم، وابراهيم بن المهاجر وغيرهم.

ويمكن اعتبار ابن الهيصم المجدد الوحيد — إلى حد ما — للمذهب الكرامى، حيث كانت له محاولات متكررة فى إصلاح مذهب أبى عبد الله بن كرام، والتوفيق بينه وبين مذهب أهل السنة والجماعة.

انقسمت الكرامية إلى ثمانى فرق هى أشهر فرق الكرامية وأكثرها دورانا فى الكتب ، غير أن معظم الذين كتبوا عن الكرامية لم يذكروا الفرق الثمانى كما ذكرتها ، ولكن بعضهم ذكر ثلاث فرق فقط واعتبرها الفرق الأصيلة التى تفرعت عنها بعد ذلك باقى الفرق ، والبعض الآخر ذكر أكثر من ثلاث .

هذه الثلاث المشهورة التى لا يكفر بعضها البعض وإن كفرها سائر الفرق هى:

١ — الاسحاقية　　　٢ — الطرائقية

٣ — الحقائقية

ولم أجد فى الكتب التى تناولتها بالقراءة والبحث ، تفصيلا عن هذه الفرق الثلاث اللهم إلا الاسحاقية ، فى حين وجدت تراجم — ليست بالكثيرة ولكنها تعطى معلومات عن الفرق الثمان (٢) ، وهى :

١ — الاسحاقية　　　٢ — الهيصمية

٣ — العابدية　　　٤ — المهاجرية

٥ — الحيدية　　　٦ — التونية

٧ — الزرينية　　　٨ — السورمية

---

(١) لم أشأ أن أجعل صفحات هذا الفصل عرضا للمقالات التى وردت فى تصنيف فرق الكرامية ، إذ من الأفضل الاكتفاء بذكر الفرق المصطلح عليها فى صلب البحث ، ووضعها كنتيجة قابلة للتعديل من أى باحث آخر يعطينا الأدلة العلمية الكافية التى تحدد العدد الصحيح لفرق الكرامية ، واستغلال الهامش فى عرض المقالات التى كتبت عن فرق الكرامية حتى لا يتشتت النص ، وحتى يمكنني الرجوع للهامش بسهولة للاستفادة منه .

اصطلح بعض المفكرين من المتكلمين على أن الكرامية انقسمت إلى ثلاث فرق بعد =

• • • • • •

= جميعهم فرقة واحدة لأن بعضهم لا يكفر بعضا — وذلك لعدم اختلافهم فى الأصول — وأن كفرهم سائر الفرق . هذه الفرق الثلاث هى :

١ — الاسحاقية ٢ — الحقائقية ٣ — الطرائقية

وقد ذكرها كل من البغدادى فى كتابه « الفرق بين الفرق » ص ٢١٥ والاسفرائينى فى « التبصير فى الدين » ص ٩٩ .

والحق أن كلا من البغدادى والاسفرائينى نسيا ذكر فرقة من أهم فرق الكرامية ، ألا وهى « الهيصمية » أتباع محمد بن الهيصم ، ولا يمكن لأى باحث فى مذهب الكرامية أن يغفل فرقة الهيصمية لما لها من جهود عظيمة ، ولما لها من فائدة فى محاولة إصلاح آراء ابن كرام فى الألوهية ، والتوفيق بين هذه الآراء وبين آراء أهل السنة والجماعة إلى الحد الذى جعلهم يطلقون على ابن الهيصم اسم « مقارب » أى أنه يقترب من آرائهم .

يقول الشهرستانى فى « الملل والنحل » ج ١ ، ص ١٠٨ :

إن الكرامية طوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة ، وأصولها ستة :

١ — العابدية ٢ — التونية ٣ — الزرينية

٤ — الاسحاقية ٥ — الواحدية ٦ — وأقربهم الهيصمية

ويذكرهم الفخر الرازى فى « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ص ٥٧ ، ست فرق أيضا هم :

١ — طرائقية ٢ — اسحاقية ٣ — عابدية

٤ — يونانية ٥ — سورمية ٦ — الهيصمية

غير أننا نجد الشيروانى فى مخطوطه « مختصر فى بيان مقالات أهل المذاهب والفرق » يجعل الكرامية سبع فرق هى :

١ — طرائقية ٢ — اسحاقية ٣ — حقائقية

٤ — عابدية ٥ — تونية ٦ — سورمية

٧ — هيصمية

=

.. . . . .

═ ويقول المقدسي في « البدء والتاريخ » ج ٥ ، ص ١٤٥ :

وأما الكرامية فانهم أصحاب محمد بن كرام . . . ثم يفترقون فنهم :

١ — الصواكية ٢ — ومنهم المعية ٣ — ومنهم القدمية

وليس في ذكر مذهبهم كثير فائدة أو معنى .

وفي مخطوط لابن كرامة الجشمي المعروف بالحاكم (شرح العيون) ١ : ٢٥ ب ، نجده يقسم الكرامية إلى :

١ — الحيدية	٢ — الزرينية	٣ — العابدية
٤ — التونية	٥ — المهاجرية	٦ — الهيصمية

وقد نسي الحاكم الجشمي فرقة (الاسحاقية) على الرغم مما لها من أهمية سنذكرها فيما بعد . ثم يذكر الجشمي بعد ذلك تفصيل هذه الفرق فيقول :

الحيدية :

ينسبون إلى حيد بن سيف (وكان من الواجب أن أكتب تواريخ وفاة هذه الشخصيات وللاسف الشديد لم أجد لهم أي ترجمة في كتب التراجم المختلفة ، ولئن كان ثمة تقصير في هذا الصدد ، فيرجع إما إلى إهمال المؤرخين الذين أرخوا للفترة التي عاش فيها هؤلاء الأشخاص ، وإما إلى أن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا من الأهمية بحيث يترجم لحياتهم ، وفي الحالين لا يمكنني الوصول إلى ترجمة لهم أو معرفة تواريخ وفاتهم) .

الزرينية :

نسبوا الى زرين ، رجل من غرجستان ، قيل أخذ عن أبي عبد الله وقولهم يقرب من قول الحيدية .

العابدية :

نسبوا إلى عثمان العابد ، أخذ عن أبي الفضل العابد، وأخذ أبو الفضل عن أبي عمر ═

. . . . .

والمازلى وأخذ المازلى عن عبدان السمرقندى ؛ أخذ عن محمد السجزى ويعرف بالشيخ السجزى ، وأخذ هو عن أبى عبد الله .

التونية :

ينسبون الى أحمد التونى . قرأ على أبى بكر بن أبى عبد الله ، وقرأ هو على المازلى .

المهاجرية :

ينسبون الى ابراهيم بن مهاجر ؛ أخذ من المازلى .

الهيصمية :

نسبوا الى محمد بن الهيصم ، وهو وجه هذه الطائفة ، وقيل إنه أخذ عن محمد بن جعفر ، وأخذ هو عن المازلى . قيل أيضا إنه قرأ بالبصرة على أبى الحسين الأجدب ، وهو معتزلى من أصحاب أبى القاسم . وذكر الشيخ أبو الحسين على بن ابى الطيب أن ابن الهيصم كان يقول بتكافؤ الأدلة .

ولم يكن لهذه الفرقة سلف ، ولا كان فيهم علماء . واتفق لهم نصرة سبكتكين وابنه محمد ، وظهر أمرهم .

كان هذا عرضا لفرق الكرامية عند بعض متكلمى الاسلام ، وسنعرض لهم خلال أحد المستشرقين الفرنسيين ، أعنى به لويس ماسينيون . لم يقسمهم ماسينيون الى فرق كما سبق أن رأينا ، وانما عرضهم عرضا تاريخيا مبتدئا من القرن الثالث الهجرى ومنتهيا إلى القرن السادس .

يقول ماسينيون فى كتابه « بحث عن أصول المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى Essai Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane p. 236 — 238

تحت عنوان « المفسرين « Ses Commentateurs :

فى خلال ما يقرب من قرنين وبالتحديد بعد الماتريدى المتوفى ٣٤٠ هـ ، وبعدما انشغل

. . . . .

= شيوخ الحنفية بتصحيح مذهب المعتزلة فى اللاهوت والرد عليهم ، ظهرت مدرسة ابن كرام .
وفيما يلى عرض لأهم شيوخهم منذ ظهور مدرستهم الى عصر نهضتهم .

القرن الثالث الهجرى :

وفيه ابراهيم بن محمد بن سفيان ، وأحمد بن محمد بن الدهان ، والواعظ عبد الله بن محمد الكاريانى المتوفى ٣٠٩ هـ ، وابراهيم بن حجاج الذى انضم الى الكرامية بمساعدة محمد بن غيلان الشافعى الشهير بابن خزيمة ٢٢٣ / ومتوفى ٣١١ هـ .

القرن الرابع الهجرى :

وفيه ابراهيم بن مهاجر ، ومحمد بن عبدوس الطرائفى المتوفى ٣٤٧ هـ ، وأسحاق بن محمشاد المتوفى ٣٨٣ هـ ، وابنه أبوبكر بن محمشاد المتوفى ٤١٠ هـ ، وهو الذى مجد ابن كرام بأن جعله رمزا الدين ، ونبيا ثانيا بعد محمد صلى الله عليه وسلم .

« Le tygpe de la religion , et un second Prophete » .

وأبوعمر البزاز — حوارى ابن كرام — Comme apotre — الذى وضعه فى منزلة محمد « صلعم » ، والشاعر الرقيق العميد أبو الفتح على بن محمد البستى المتوفى ٤٠١ هـ ، وله قصيدة مشهورة عن الصوفية ما زالت باقية ، وله « التاريخ الكبير لحنفية » بنيسابور والناقد السنى الحكيم البيضاوى المتوفى ٤٠٣ هـ .

وفى نهاية هذه الفترة بدأت المناظرات اللاهوتية بين الأشعرية والكرامية ، وقد قتل ابن فورك الأشعرى ، ويقال أن مقتله كان نتيجة للمشاحنات التى كانت بينه وبين بعض الكرامية ، وقد وقع محمد الثانى أمرا مكتوبا فى كل مكان بالحكم بالنفى على « الكرامية » .

القرن الخامس الهجرى :

فى هـذا القرن قدم ابن الهيصم بالتفصيل تبريرا للمصطلحات الفلسفية عند الكرامية ، وهو الذى جعـل المذهب يسود فى بلاد فارس حتى عام ٤٨٨هـ/١٠٩٥م إلى أن تحالفت الشافعية والحنفية واتفقتا على وضع خريطة لبناء جامعة لهم فى نيسابور .

(ونجد فى دائرة المعارف الاسلامية ـ النسخة الانجليزية ـ المجلد الثانى ، أنه قامت =

وإذا حاولنا التحدث عن الكرامية كفرقة واحدة ، فانه يمكننا القول بأنها استطاعت أن تكوّن من النفوذ ماخشيه الناس والسادة من أهل خراسان وغير خراسان من بلاد الفرس المجاورة لها . وقد وصلت الكرامية إلى أوج عظمتها ، وبصيغة أخرى وصلت الكرامية إلى عصرها الذهبي ابتداء من القرن الرابع الهجرى ، على يد اسحق بن محمش وابنه أبو بكر ، ثم من بعد ذلك على يد محمد بن الهيصم ، وقد ساعد على نصرة مذهبهم وارتفاع شأنهم تشجيع السلطان محمود بن سبكتكين وابنه محمد لهم . وقد كان لمجد الدين عبد المجيد المعروف بابن القدوة — وهو كرامى هيصمى — نفوذ كبير فى القرن السادس الهجرى .

كان السلطان محمود وابنه يسيران على تعاليم الكرامية ، ويخلصان المذهب إخلاصا تاما ، وكانت معظم المناظرات التى قامت بين الكرامية والأشاعرة تتم فى مجالس السلطان وعلى مرأى ومسمع منه . وكان يروق للسلطان رؤيه كرامى ينتصر فى مناقشة أو جدال على أشعرى أو معتزلى أو أى متكلم متمذهب بمذهب غير المذهب الكرامى .

ولم يكتف السلطان سبكتكين باعتناقه المذهب ، بل أنزل سخطه بأصحاب الحديث والشيعة إكراما للكرامية وتشجيعا لهم على مقالاتهم . ومع ذلك نجد أن أحد الكرامية وهو محمد بن الهيصم — مؤسس الهيصمية — يحاول قدر طاقته أن يصلح من آراء زعيمه ابن كرام حتى تتناسب وآراء أهل السنة والجماعة ،

= حرب أهلية من جراء المشاحنات التى كانت بين الكرامية وبين الشافعية والحنفية وكان ذلك فى زمن محمود بن سبكتكين) .

القرن السادس الهجرى :

وفيه أبو القاسم بن حسين النيسابورى ، وتلميذه أبو القاسم بن الموفق بن محمد السجستانى الميدانى المتوفى حوالى ٥٢٠ هـ ؛

هذا ما ورد فى كتب الفرق عن (الكرامية) وعن الفرق التى تشعبت عنها .

ذلك أنه رأى من تطرف ابن كرام فى إطلاق الجسمية على الله تعالى ماجعل سائر الفرق تكفر الكرامية . حاول ابن الهيصم من ناحيته أن يصلح من هذه المقالة بادعائه أن ابن كرام كان يقصد بالجسم : القائم بذاته . ولم يشفع هذا القول لابن كرام فيما قاله . وسنرى فيما بعد محاولات ابن الهيصم المتكررة للحد من تطرف ابن كرام فى الفصول المخصصة للمذهب فى هذا البحث .

وفيما يلى تفصيل لفرق الكرامية الثمانى ، على أن ترتيب هذه الفرق سيأتى تبعاً لكثرة المادة التى كتبت عن الفرقة الواحدة أو قلتها ؛ وأولى هذه الفرق هى فرقة الاسحاقية .

الاسحاقية :

كانت الكرامية فى البداية ، أيام مؤسسها ابن كرام ، لاتعتبر مدرسة منظمة لها قواعد تسير عليها ، بل كان ابن كرام يجمع حوله التلاميذ فى أى مكان اتفق له ، فيعظ ويذكر ويحدث . ولكن بدأ أتباعه من بعده — فى القرن الرابع الهجرى — فى تكوين مدارس منظمة ، لها قواعد محددة تسير عليها . وبدأوا فى بناء «الخانقات» الخاصة بهم ، فأنشأوا واحدة فى جوزجان وأخرى فى فرغانة كما أنشأوا من قبل خانقاة فى سمرقند وغيرها (١) .

وفى النصف الأخير من القرن الرابع الهجرى ، ظهر ابن محمشاد المتوفى ٣٨٣ ﻫ / ٩٩٣ م وقاد الكرامية آنذاك . وأنشأ فرقة خاصة به يمكن تفرقتها عن سائر الفرق التى تشعبت عن الكرامية ، وقد أطلق على هذه الفرقة اسم «الاسحاقية» .

---

(1) Essai Sur Les origines ... p. 231

وابن محمشاد هو : أبو يعقوب اسحاق بن محمشاد أو ابن محمش (١) النيسابورى، ولد فى نيسابور ، ولم يعلم تاريخ مولده لا بالضبط ولا بالتقريب . عاش فترة فى زمان السلطان محمود بن سبكتكين المتوفى ٤٢١ هـ ، الذى نصر مذهب الكرامية على أهل السنة والشيعة .

وكان اسحاق بن محمشاد زعيم الكرامية وشيخهم فى عصره . اتصف بالزهد والورع والتقوى (٢) ، أى أنه سار على نهج أستاذه محمد بن كرام فى الاتصاف بالزهد ، مما حبب فيه الخلق ، لدرجة أن نحو خمسة آلاف مابين رجل وامرأة من أهل الكتابين والمجوس قد أسلموا على يده (٣) .

ويقال إنه روى عن أبى الفضل التيمى حديثا من وضعه هو :

« يجىء فى آخر الزمان رجل يقال له محمد بن كرام تحيا السنة به » (٤)

ولاسحاق بن محمشاد تصنيف فى « فضائل محمد بن كرام » .

---

(١) ذكر فى بعض الكتب (حشاد) وفى أخرى (عشاد) . الزركلى : الأعلام ١/٢٨٩ تاج العروس مادة (حش).

(٢) جاء فى شذرات الذهب والأعلام : أسحق بن محمش ' أبو يعقوب ، واعظ من أصحاب محمد بن كرام ، انتهت اليه الرياسة فى بلده نيسابور .

ويقول اليافعى فى الجزء الثانى من (مرآة الجنان) : اسحق بن حمشاد ، الزاهد ، الواعظ .

(٣) ابن حجر : لسان الميزان ١/٣٧٥ ، الأعلام ١/٢٨٩ ، شذرات الذهب ٣/١٠٤ .

(٤) ابن حجر : لسان الميزان ١/٣٧٥ ؛ الذهبى · ميزان الاعتدال ١/٢٠٠

وفى كتاب « الطواسين » للحلاج : « أفضلية ابن كرام على محمـد (١)
Afdhaliyat Ibn kiram ala Mohammad

قال عنه أحمد بن على بن ميارالخوارزى : « كان كذاباً يضع الحديث على مذهب الكرامية (٢) » . وانتهت إليه رياسة الكرامية فى بلده نيسابور ، وكان من العباد المجتهدين ، والوعاظ المتقين (٣) .

توفى أبو اسحق بن محمشاد عام ٣٨٣ هـ/٩٩٣م ، وكانت وفاته بنيسابور بلدته ، وقد شيعت جنازته فى جمع كبير من الناس (٤) .

لم تمت الاسحاقية بموت زعيمها اسحق بن محمشـاد ، بل عاشت على يد ابنه أبى بكر ، الذى تولى رئاستها من بعده ، سائراً على نهج أبيه فى الزهـد والورع والتصوف ، وتدعيم مذهب الكرامية وخاصة فرقة « الاسحاقية » منه ، وقد نجح فى ذلك نجاحا كبيرا .

لم يعرف تاريخ ميلاد أبى بكر ، كما لم تعرف البلدة التى ولد فيها . ومن المرجح

---

(١) Kitab Al Tawâsin P. 124 L. Massignon

(٢) ابن حجر . لسان الميزان ١/٢٧٥

(٣) يقول ابن عساكر فى « تبيين كذب المفترى » : كتب إلى الأستاذ أبو نصر بن القاسم القشيرى يخبرنى أنا أبو بكر أحمد بن الحسين الحافظ قال أنا أبو عبدالله بن الحافظ قال محمد بن عبد الله بن محمشاد ابو منصور الأديب الزاهد ، من العباد العلماء المجتهدين ؛ درس الأدب .

ومن الواضح الجلى أن محمشاد زعيم الكرامية غير محمشاد هذا ، وقد ذكرت النص حتى لا يلتبس على أحد .

(٤) يقول ابن العماد فى « شذرات الذهب » : ولم أر بنيسابور جمعا مثل جنازته .

أنها نيسابور بلدة أبيه ، وقد انتهت إليه رياسة الكرامية فيها (١) .

وقد جاء فى « تاريخ العتبى » اليمينى من الأخبار عن أبى بكر مايستحق التسجيل ، لأنه يبين ما كان عليه أبو بكر من نفـاق وادعاء الزهد والورع ، واتخاذ ذلك ستارا لنيل مطامعه الدنيوية وأغراضه التى لاتتفق ـ بأى حال من الأحوال ـ ومظهر الزهد الذى اتخذه .

يقول العتبى :

« وقد كان أبو بكر مرموقا بعين النباهة فى صدر هذه الدولة (٢) لمكانة أبيه من الزهادة وضمه الأطراف على العبادة ، واقتفاؤه نهج أبيه فيما كان ينتحله وينتحيه . وكان الأمير ناصر الدين أبو منصور سبكتكين يرى من عصابته فى الزهد والتعفف والترهب والتقشف ماقلّ وجود مثله فى كثير من فقهاء الدين وأعيان المتعبدين ، فحلى ذلك بقلبه كما حلى بعينه ، والمجاهد فى الله محبوب ، وقد يكرم أهل الشناعات من له ذنوب . واستمر السلطان بعده على وتيرته فى ملاحظتهم بعين الاحترام ، وإيثار طوائف الكرامية بالاكرام ، حتى قال أبو الفتح البستى فيما شاهده من نفاق (٣) أسواقهم :

الفقه فقه أبى حنيفة وحده   والدين دين محمد بن كرام
إن الذين أراهم لم يؤمنوا   بمحمد بن كِرّام غير كرام (٤)

---

(١) The Moslem World P.7

(٢) يقصد دولة محمود بن سبكتكين .

(٣) أى رواج أسواقهم ، إذ أن السلطان كان يفضلهم على غيرهم ويخصهم بالمكانة العلية .

(٤) ورد هذا البيت بصيغة أخرى فيما مر من الكلام عن ابن كرام .

وانضاف إلى هذه الوسيلة القوية والذريعة الإلهية ، أنه لما تورد جيوش الخانية خراسان عند غزوة السلطان ناحية الملتان ، قبضوا بنيسابور على أبى بكر احتياطا لأنفسهم من شيعته ، واحتراسا من غامض مكيدته ، ونقلوه فى جملتهم حين طلعت رايات السلطان من مغاربها ، وأومضت سيوف الحق من مضاربها ، إلى أن وجد منهم فرصة الافلات والسلامة على مس تلك الآفات ، فاعتد السلطان ذلك فى سائر مواته (١) ، وأوجب حقا بلحظه بعين مراعاته ، ونبغت من أرباب البدع الباطنية على ماتناست به البلاغات ، والله أعلم بما تجنه الضمائر والنيات . فتام وافقت تصلبا من السلطان فى استئصالهم وتعصبا لدين الله تعالى فى احتناك أمثالهم ، فحشروا من أطراف البلاد ، وصلبوا عبرة للعباد . وكان أبو بكر هذا أحد أعوان السلطان (٢) على رأيه حشرا إليه وتصويبا للرأى عليه ، فصار البرىء كالسقيم مذعورا ، وعاد الملأ فى عارض الخطب شورى ، ورأى الناس أن ريقته السم القاتل ومدته السيف القاصل ، فنجعوا له بالطاعة ، وفرشوا له خدود الضراعة ، وانعقدت له الرياسة فى لبسة الصوف ، ولحظته الخاصة والعامة بعين المرجو والمخوف ، ووجدت خاصته سوقا للأطماع بعلة الابتداع ، فاستزبنوا الناس ، واستفتحوا الأكياس ، فمن ألط منهم بمكاس رمى بفساد معتقده ، أو يعطى الجزية عن يده .

وغبرت على هذه الجملة سنون ، لا مطمع لأحد فى تبديد شكلها ، وتحويل

---

(١) أى مايلت اليه .

(٢) وهذا يدل على ما كان للكرامية من نفوذ وسطوة مما كان يستحق الخشية والحيطة ، وهو نفوذ سياسى بلا شك ، ولم يمنهم على بسط نفوذهم الا مؤازرة السلطان لهم ، وتقربه منهم ، ونصرته لهم على غيرهم ، مما عظم من شأنهم ، ورفع من مكانتهم .

فادح الحال عن أهلها ، ولا علم بأن الزمان بتغيير الأحوال ضمين ...(١) .

من هذا نرى أن زعماء الكرامية منذ نشوء مذهبهم إلى أن اشتدت شوكتهم وعلت كلمتهم ، قد اتخذوا مظهر الزهد ستارا لإغراء الناس بظاهرهم الحسن ، حتى اغتر بهم من اغتر من أهل خراسان وغيرها ، واعتنقوا مذهبهم فى فكرة الألوهية ، واطلاقهم على الله القول بالتجسيم ، قائلين أن الجسم هو القائم بالذات. ولكنهم فى الحقيقة أطلقوه بالمعنى المادى للفظ جسم ، خاصة أنهم قالوا إنه سبحانه مستقر على العرش استقرارا مكانيا .

وقد حاول كل من كتب عن الكرامية من قبل أن يرجع القول بالتجسيم عندهم إلى اليهود ، والقول بالجوهر إلى المسيحية .

ونورد هنا تساؤلا عن محاولة إرجاع كل قول بالتجسيم إلى مصدر من المصادر الأجنبية ، وهو : هل لابد حقاً من البحث عن مصدر أجنبى يكون هو الأساس فى القول بالتجسيم ؟

إن التجسيم كالتنزيه تماما لايحتاج إلى مصدر خارجى للقول به ، إذ هو فكرة طبيعية ، وشعور فطرى فى قلب وعقل من يصرح به ، ولا يستوجب ذلك البحث عن مصدر آخر غير الفطرة والطبيعة .

ويمكن أن يكون الحال بالنسبة للكرامية غير ذلك ، إذ ربما يكون التجسيم فيهم طباعا ، وربما يكون ناتجا عن تأثرهم بغيرهم، وربما يكون الاثنان معا . وقد

---

(١) العتبى • الفتح الوهبى ٢/ ٢١٠—٢١٢ • مجلة العالم الاسلامى — باللغة الانجليزية — عدد سنة ١٩٦٠ • ص ١٠

زاد وضوح التجسيم عندهم نشأتهم فى خراسان .وقد كانت خراسان موطنا للحشوية والمشبهة والباطنية ، وكانت مرتعا خصبا لكل مذهب تلفيقى ، فلاعجب أن تتأثر الكرامية بالآراء المنتشرة وقتئذ ، خاصة وأن معظمهم عاش فى خراسان . وسيأتى الحديث عن تأثرهم بغيرهم فى الفصل التالى .

ولكن ما الذى دعا فرقة من الفرق الاسلامية كالكرامية إلى الجهر بأن الله تعالى جسم ، وأنه جوهر ، ووصفه بصفات جعلت الفرق الأخرى تكفرهم ؟

هل الدافع إلى ذلك نشأتهم فى موطن الحشو والتشبيه ، ومركز الدعوة إلى المذاهب الباطنية والسرية ؟ أم أنه غرض سياسى وهو محاربة الشيعة الذين كانوا يناصبونهم عداء شديدا ؟

ربما كان السببان معاً ، إذ كانت خراسان إلى جانب كونها موطنا للحشو والتشبيه والتجسيم ، كانت أيضا موطنا للشيعة الذين انتشروا فيها انتشارا كبيرا . فرأى الكرامية أن يتوسعوا فى نشر آرائهم ، فيعلنون صحة إمامة علي ومعاوية ، لا لأنهم يريدون أن يكون عليّ خليفة ، ولكن لينصروا معاوية ، ويعطونه الحق فى إقامة خلافة مستقلة.

وقد التفوا حول السلطان لينصرهم ، وبالفعل أزرهم السطان لما رأى من كثرة أتباعهم ،وزيادة مواليهم على امتداد خراسان ،وسطوتهم ونفوذهم فى بلاد الفرس ويقال إن أتباعهم وصلوا إلى بلاد المشرق — سوريا والعراق والقدس — ، وبلاد المغرب — الحجاز واليمن وغيرها — ، وكان لابن كرام مايقرب من عشرين ألفا من الاتباع فى القدس وحدها(١) .

---

(١) السبكى ، الطبقات ١٦٧/٢ .

Bosworth : The rise of Karramiya in Khurasan, p. 7

ولكن هل فهم الكرامية الدين الإسلامى حق فهمه ، أم أنهم فهموه على قدر طاقتهم الذهنية ، فجاء فهمهم للدين قاصراً ، وتأويلهم للآيات باطلا ، فأصبحت آراءهم تميل إلى التجسيم أكثر من ميلها إلى التنزيه ؟

لا أحد يدرى السبب الحقيقى الذى دفع الكرامية إلى القول بالتجسيم ، ولكن الشىء الواضح الجلى هو أن زعماء الكرامية منذ ظهورهم دلوا على سوء نواياهم زعيما تلو الآخر ، وليس أدل على ذلك غير الحوادث والفتن التى كانت تحدث بسببهم . فقد طرد الفخر الرازى من فيروزكوة — وهى من أعمال خراسان — إلى هراة بسببهم ، عقب مناقشة قامت بينه وبين أحد الكرامية وهو مجد الدين ابن القدوة . كما قتل ابن فورك الأشعرى بسبب دسيسة من أحدهم أيضا ، بل قيل إن بعض الكرامية وضع له السم أثناء عودته إلى منزله عام ٤٠٦ هـ / ١٠١٥ م ، بعد ما اتهموه بأنه اسماعيلى المذهب (١) .

وبالنظر إلى الفقرة السابقة من « تاريخ العتبى » :

« ... فنجموا له بالطاعة ، وفرشوا له خدود الضراعة ... ووجدت خاصته سوقا للأطماع بعلة الابتداع ، فاستزبنوا الناس ، واستفتحوا الأكياس ... »

بهذه الفقرة تدل دلالة واضحة على ما كان منهم من استغلال مكانتهم فى جمع الأموال ، وقد التفوا حول السلطان لينصر مذهبهم ، فظل يؤيدهم هو وابنه إلى أن حدث يوما كان فيه السلطان يعقد مجلسا ، فجرى فى مجلسه ذكر الكرامية ، « ... واطلاقهم القول بالتجسيم (٢)، وتعريض الله لما لا يليق بذاته الكريم.

---

(١) The Moslem World p. 11 1960.

(٢) وكان هذا بالطبع من آراء ابن كرام التى أخذها عنه اسحق بن محمش وابنه أبوبكر وباقى الكرامية .

فأنف السلطـــان لهذه الشنعاء من مقالهم ، والعوراء من فحوى جدالهم ، ودعا السلطان أبابكر سائلا عنه ، وباحثا صورة الحال منه . فأنكر أبو بكر اعتقاد ما نسب إليه ، وأظهر البراءة عن ما أحيل به عليه ، فسلم مع الإنكار عن مس العتب والأفكار . فأما الباقون (١) فإن الكتب من السلطان نفذت إلى العمال فى تقديم الاستقصاء عليهم ، فمن أظهر البراءة عن قوله الشنيع واعتقاده الموجب للتبديع ، ترك وشأنه من عقد المجالس للتدريس ، وتشرف المنابر للتذكير ، ومن أصّـر على دعواه ، ولم يختر لنفسه سواه ، جعل مغناه عليه حصيرا ، ورد لسانه دون الفضول قصيرا ... ، ولم تزل غصة القول بالتجسيم ناشئة فى صدر أبى بكر يصارع الأيام على نهزة المكافأة بها إلى أن استتب له الأمر ... ... » (٢) .

وقد حاول أبوبكر الانتقـام من القاضى صاعد بن محمد الذى وشى به عند السلطان ، بادعائه عليه القول بالتجسيم ، وكان انتقامه من جنس عمل القاضى صاعد ، فادعى عليه انتحال مذهب الاعتزال . فجمعها السلطان ، وواجه كلا منهما بالآخر (٣) ، وأظهر ادعاء كل واحد على أخيـه . وهنا خشى أبوبكر من هذه المواجهة ، وحاول التنحى عما صرح به من قبل ، فزعم أن السبب فى ادعائه هذا هو منافسة أبى العلا صاعد له فى العلم ، فادعى عليـه مذهب الاعتزال ، كما ادعى عليه صاعد القول بالتجسيم .

« فأراد تلافى باغى الخطب ، فزعم أن الاشتراك فى مرتبة العلم أحدث بينهما

---

(١) يقصد باقى الكرامية .

(٢) العتبى . تاريخ اليمينى ٢/٣١٤ .

(٣) وقد كانت هـذه المواجهة سببا فى قيام المشاحنات والمعارضات التى كانت ستؤدى إلى قيام فتنة لولا قوة السلطان وتدخله فى إخماد هذه الفتنة فى بدايتها .

منافسة تنازعا معها مذهبي التجسيم والاعتزال، فلا صح ما نسبني إليه ، ولا تقرر ما ادعيته عليه . » (١)

ولم يقتصر عداء أبي بكر على القاضي أبي العلاء ، بل تعداه إلى الأعيان من الأشراف إذ يقول العتبي في تاريخه :

« ... وأطلق تمادي الأيام على نباهة أبي بكر وارتفاع مكانته ، واتساع حشمته ومهابته ، وانبساط أيدي حاشيته في أموال وأعراض أهل ناحيته ، واستمرار العناد بينه وبين الأشراف في جيرته ألسن الجمهور من الناس بحضرة السلطان بما طغى من حاله ، وبغى من جرح خباله ... حتى إذا جاوز الاحتمال حده ... عقد السلطان ولاية نيسابور على الحسن بن محمد بن العباس ... وكان غرض السلطان من عقد الرياسة له أن يقمع به من انعقدت له بدالة التأله ، وسابقة الترهب والتزهد (٢) ، فقدر أن الذى حظى به معقود بالدين فلا سبيل إلى حله ، ولا عاق أبدا لمستهله ، ويرجع به إلى ما يوجب التقية من رفض المراتب العلية والمطامع الدنيوية ... وتطرف الرئيس أبو على حواشي المقصود ، ينتزع منهم بعض ما أخذوه رشى ، واحتسوه ثروبا وكسى . ثم نقلهم إلى بعض القلاع عبرة لمن أكل بالله ، وأظهر الزهد في الدنيا ثم لم يتوكل على الله . وهم بصاحبهم (٣) فأخذ حذره ، وأرضى من دونه ستره .

---

(١) المرجع السابق ص ٣١٧ . وهذا يدل على أن أبا بكر لم يكن صادقا بالترجمة التي تليق بزاهد متصوف مثله ، إذ أنه أنكر ما ادعاه على أبي العلا ، ثم أن منافسته لأبي العلاء على مرتبة العلم لم تكن هي السبب الحقيقي الذى دفعه إلى ما قاله ، ثم إلى إنكاره القول من بعد . إذ ان من يصل إلى مرتبة علمية فائقة يكون من النزاهة بحيث لا يعرض غيره لأذى من جراء قول مفتعل ، فليس هذا من خصائص العلماء ، ولا من صفات الصوفية الزهاد .

(٢) ، (٣) يقصد به أبا بكر بن اسحق بن محمشاد .

ولم يقصد السلطان قصد استئصاله ، ولا نفضه عن فضول ما له ، فترك من وراء الحجاب على قدم الزهادة ، وغصص الفطام عن العادة . » (١)

وهكذا اتضح غرض أبي بكر بن اسحق محمشاد أمام السلطان ، مما اضطر الأخير إلى مطاردته حتى يتأدب ويرجع عما هو عليه من الطمع والتستر بالزهد والورع . ولقد كان فى استطاعة السلطان معاقبته عقابا صارما ، ولكن خشيته من قيام فتنة ضده منعته من ذلك ، لأن أبا بكر كان له من الأتباع المخلصين ما لا حصر له فى مدن فارس كلها ، وذلك لاشتهار بالزهد .

وقد توفى أبو بكر عام ٤١٠ هـ ، أى بعد وفاة والده بسبعة عشرة عاما ، وكان له من الموالى والأتباع ما يقرب من عشرين ألفا فى القدس وغيرها (٢) .

أما الفرقة الثانية التى سنتنى بالحديث عنها ، فهى فرقة « الهيصمية » . وقد وجدت صعوبة بالغة فى جمع مادة عن الهيصمية ، لندرة المراجع التى كتبت عن ابن الهيصم . وحتى هذه المراجع التى تكلمت عن « الهيصمية » لم تذكر ترجمة لمؤسس الفرقة محمد بن الهيصم . فالبغدادى والشهرستانى — مثلا — لم يوردا أية ترجمة لمحمد بن الهيصم ، بل كل ما يمكن الحصول عليه من كتبهما عبارة عن الاختلافات التى بين ابن الهيصم وابن كرام ، والتى تعتبر محاولات من جانب ابن الهيصم لتعديل آراء ابن كرام فى التجسيم ، والاستقرار على العرش ، وإطلاق لفظ « الجوهر » على الله تعالى .

---

(١) الفتح الوهبى ٢ : ٣١٩

(٢) Encyc. of Islam vol. II p, 774

وفيما يلى عرض لبعض المعلومات التى حصلت عليها عن ابن الهيصم ، وفرقة الهيصمية .

الهيصمية :

أتباع أبى عبد الله محمد بن الهيصم ، وهو زعيم هذه الطائفة وشيخهم وعالمهم فى وقته ، وقيل أيضا إنه متكلمهم .

أخذ عن محمد بن جعفر ، وأخذ هو عن المازلى . وقيل إنه قرأ بالبصرة على أبى حسين الأجدب ، وهو معتزلى من أصحاب أبى القاسم ، كان يقول بتكافؤ الأدلة (١) .

عاش ابن الهيصم فى القرن الخامس الهجرى ، أى فى العصر الذهبى للكرامية ، وقد مهد له اسحق بن محمشاد وابنه أبو بكر الطريق من قبل لسيادة الكرامية .

ولم تصلنا أخبار عن محمد بن الهيصم ، لا عن حياته ولا عن نشأته ولا مماته . غير أن المستشرق ماسينيون وضعه تحت أتباع الكرامية الذين عاشوا فى القرن الخامس . وقد كان هذا القرن حافلا بالمناقشات الكلامية ، والمناظرات بين الفرق وبعضها . وكانت الكرامية من الفرق التى دار التناظر بينها وبين غيرها من الفرق . وأهم هذه الفرق المعتزلة والأشاعرة .

وأشهر هذه المناظرات مادار بين ابن الهيصم وابن فورك الأشعرى فى القرن الخامس الهجرى . والتى لم تخل من المشاحنات والدسائس . كما قامت بين ابن الهيصم وأبى اسحاق الاسفرائينى المتوفى عام ٤٧١ هـ مناظرات أيضا فى حضرة السلطان محمود بن سبكتكين .

---

(١) خ ـ شرح العيون لابن كرامة الجشمى ١/٢٥ ب ، دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الثانى .

وإذا نظرنا إلى تاريخ وفاة السلطان محمود الذى كان عام ٤٢١ هـ وتاريخ وفاة الاسفرائينى عام ٤٧١ هـ مع ملاحظة أن ابن الهيصم كان شيخ الكرامية فى عصره ، فانه يمكننا القول بأنه كان كبيرا فى السن إلى حد ما ، وأنه عاش فى أواخر القرن الرابع الهجرى وتعدى النصف الأول من القرن الخامس الهجرى . إذ أن ماسينيون يقول إنه جعل المذهب يسود فى بلاد فارس حتى عام ٤٨٨هـ/١٠٩٥م. وربما قصد سيادة المذهب من بعده ، وربما قصد سيادته أثناء حياته .

يقول الصفدى تحت عنوان « ابن الهيصم الكرامى » :

« محمد بن الهيصم ، أبو عبد الله ، شيخ الكرامية وعالمهم فى وقته . وهو الذى ناظره ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين وليس للكرامية مثله فى الكلام والنظر .

وكان فى زمانه رأس طائفته كما كان القاضى عبد الجبار رأس المعتزلة فى عصره ، وأبو اسحق الاسفرائينى فى هذا العصر رأس الأشاعرة ، والشيخ المفيد رأس الرافضة ، وأبو الحسن الحامى رأس القراء ، وأبو عبد الرحمن السلمى رأس الصوفية ، وأبو عمر بن دراج رأس الشعراء ، والسلطان محمود بن سبكتكين رأس الملوك ، والحافظ عبد الغنى رأس المحدثين ، وابن هلال المعروف بابن البواب رأس الكتاب المجودين ، وعند اليهود شخص كان معاصراً ابن البواب كتب فى العبرانى مثل ابن البواب فى العربى . » (١)

---

(١) خ الواف بالوفيات • القسم الثانى من الجزء الأول ص ٣٤٠ . ومعظم الذين ذكرهم الصفدى توفوا فى النصف الأول من القرن الخامس ، والباقى فى النصف الأخير ، مما يدل على أن المدة التى عاش فيها ابن الهيصم كانت فى النصف الأخير من القرن الرابع ومعظم القرن الخامس .

وقد ذهب ابن الهيصم مذهب أستاذه ابن كرام ، إلا أنه حاول تفسير بعض ماذكره رئيسه من مصطلحات غريبة وآراء أغرب ، كما حاول الدفاع عنه مثبتا أنه كان مخلصا لله وللدين . فعندما ذكر ابن كرام فى كتابه « عذاب القبر » إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، خاف أتباعه ومريدوه من إطلاقه لفظ « الجوهر » على الله تعالى مما قد يثير فتنة ضدهم وضجة حولهم ، ويجعل الناس يتهمونهم بالابتداع ، وبأن قولهم لم يخرج عن قول النصارى . فألفوا كتابا غيروا فيه الألفاظ والمصطلحات التى كان يستخدمها ابن كرام ، ونسبوه اليه ، رغبة منهم فى الدفاع عنه .

يقول الاسفرائينى :

« ولما اغتربهم بعض أغمار الولاة ، نفق (١) لهم سوق تطاولوا به على الرعايا فلحق بهم أقوام مسهم شىء من الفضل فى باب الأدب ، فاستحيوا من إظهار كتابه الملقب « بعذاب القبر » فوضعوا كتابا آخر سموه بهذا الاسم ، ونسبوه اليه وهم يظهرونه . وأخفوا أصله الذى صنفه » (٢).

وهذا ما فعله ابن الهيصم حين وجد الجميع يتهمون ابن كرام بالابتداع والتجسيم من جراء استخدامه للمصطلحات الفلسفية فى التعبير عن آرائه اللاهوتية .

« وقد تخطى بعض الكرامية إلى إثبات الجسمية ، فقال : أعنى بها القيام بالنفس ، وذلك تلبيس على العقلاء . وإلا فذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه عالما

(١) أقام

(٢) التبصير فى الدين ص ١٠٢ ، البغدادى . الفرق بين الفرق ص ٢١٥

للحوادث قائلا بالأصوات ، مستويا على العرش استقرارا ، مختصا بجهة فوق مكانا واستعلاء ، فليس ينجيه من هذه المخازى تزويرات ابن هيصم ، فليس يريد بالجسمية القائم بالنفس . ولا بالجهة الفوقية علاء ، ولا بالاستواء استيلاء . وإنما هو إصلاح مذهب لايقبل الإصلاح ؛ وإبرام معتقد لايقبل الإبرام والاحكام وكيف استوى الظل والعود أعوج ، وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أعوج » (١) .

ولم تقتصر جهود ابن الهيصم فى الاصلاح على تبرير استخدام ابن كرام للمصطلحات فى غير موضعها المخصص لها فحسب ، إذ على الرغم من الاخفاق الذى لاقاه فى إصلاحه (٢) للمذهب ، فانه واصل محاولاته بلا يأس حتى استطاع أن يعدل من مذهب أستاذه بعض الشىء لكى يقبله العقلاء .

هذه المحاولات التى قام بها ابن الهيصم ، جملته يقترب إلى حد ما من أهل السنة والجماعة ، لأنها كانت محاولات جدية للاصلاح ، حتى سمى « مقاربا » ، وأطلق على فرقته « المقاربة » لأنها أقرب فرق الكرامية إلى أهل السنة والجماعة .

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ١ : ١٢٢

(٢) يقول الشهرستانى فى الملل والنحل ١ : ١١٢ « اجتهد ابن الهيصم فى ارمام مقالة أبى عبد الله فى كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش الى نوع يفهم فيما بين العقلاء ، مثل التجسيم فانه قال : أراد بالجسم القائم بالذات ، ومثل الفوقية فانه حملها على العلو ، وأثبت البينونة غير المتناهية ، وذلك الخلاء الذى أثبته بعض الفلاسفة ، ومثل الاستواء فانه نفى المجاورة بالذات ، غير أن مسألة محل الحوادث فانها لم تقبل المرمة فالتزمها . وهى من أشنع المحالات عقلا » .

ومن مصنفات ابن الهيصم كتاب فى «فن التوحيد»، وقد ألف معظم الكرامية كتبا فى هذا الفن. يقول البزدوى فى «أصول الدين»:

«وقد صنفت الكرامية كتبا فى فن التوحيد ... مثل محمد بن هيصم وأمثاله، ولا يحل النظر فى تلك الكتب ولا إمساكها، فانهم شر أهل البدع» (١).

وله أيضا كتاب «المقالات» ذكره ابن خلدون فى مقدمته. ويبدو أنه وضع فيه معظم آرائه التى أخذها عن ابن كرام. (٢).

ولم يصل إلينا من آثار ابن الهيصم شىء من كتبه يمكننا من عرض مذهبه، اللهم إلا بعض المقالات التى نقلها عنه الشهرستانى والبغدادى والاسفرائينى، دون أن يحددوا لنا مصدر هذه المقالات، ويمكن الركون إليها بعض الشىء مع الحرص الشديد، لأن الخصم دائما يغالى فى عرض آراء خصمه ويورد عليه الالزامات المتعددة.

لم تمت الهيصمية بموت ابن الهيصم، بل استمرت على يد أحد القضاة من الكرامية يدعى مجد الدين عبد المجيد عمر المعروف بابن القدوة، الذى سار على نهج ابن الهيصم. عاش ابن القدوة الكرامى الهيصمى إلى أواخر القرن السادس الهجرى، لأنه عاصر الفخر الرازى المتوفى ٦٠٦ ﻫ، وقامت بينهما مناظرات هامة. وقد كانت المناظرات بينهما حامية الوطيس خاصة ما كان منها عام ٥٩٥ ﻫ، إذ كانت هذه المناظرة سببا فى قيام فتنة بفيروزكوة لم تخمد إلا بعد خروج الرازى من البلدة (٣).

---

(١) ص ١

(٢) مقدمة ابن خلدون، ج ٣ : ٢٣٠ ومابعدها.

(٣) ابن الأثير: الكامل فى التاريخ ج٩ : ذكر حوادث ٥٩٥ ﻫ، ص ٢٤٧ =

. . . . .

ذكر الفتنة بفيروزكوة من خراسان: في هذه السنة كانت فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة ، وهو بفيروزكوة ، عمت الرعية والملوك والأمراء . وسببها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازي الإمام المشهور ، الفقيه الشافعي كان قدم إلى غياث الدين مفارقا لبهاء الدين سام صاحب باميان ، وهو ابن أخت غياث . فأكرمه غياث الدين وبالغ في إكرامه وبنى له مدرسة بهراة بالقرب من الجامع . فقصده الفقهاء من البلاد . فعظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة ، أما الغورية فكلهم كرامية ، وكرهوه . وكان أشد الناس عليه ضياء الدين وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته . فاتفق أن حضر الفقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية عند غياث الدين بفيروزكوة للمناظرة وحضر فخر الدين الرازي ، والقاضي مجد الدين عبد المجيد عمر المعروف بابن القدوة ، وهو من الكرامية الهيصمية ، وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه وبيته . فتكلم الرازي فاعترض عليه ابن القدوة ، وطال الكلام ، فقام غياث الدين فاستطال الفخر وسبه وشتمه وبالغ في أذاه ، وابن القدوة لا يزيد على أن يقول : لا يفعل مولانا ، لا ، وآخذك الله ، أستغفر الله . فانفصلوا على هذا . وقام ضياء الدين في هذه الحادثة وشكى إلى غياث الدين وذم الفخر ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة ، فلم يصغ غياث الدين إليه .

فلما كان الغد ، وعظ ابن عم المجد بن القدوة بالجامع . فلما صعد المنبر قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم : لا إله إلا الله ربنا ، آمنا بما أنزلت ، واتبعنا الرسول ، فاكتبنا مع الشاهدين . أيها الناس إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما علم أرسطاطاليس وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلا نعلمها . فلأي حال يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه ؟ وبكى ، وضج الناس وبكى الكرامية واستغاثوا ، وأعانهم من يؤثر بعد الفخر الرازي عن السلطان ، وثار الناس من كل جانب ، وامتلأ البلد فتنة ، وكادوا يقتتلون ويجري ما يهلك فيه خلق كثير .

فبلغ ذلك السلطان ، فأرسل جماعة من عنده إلى الناس وسكنهم ، ووعدهم باخراج الفخر من عندهم .

وتقدم إليه بالعود إلى هراة فعاد إليها .

(ويبدو من هذه الحادثة مدى قوة نفوذ الكرامية آنذاك ، وتأثيرهم على الحكام) .

وبالرغم من أن ابن القدوة كان سببا فى طرد الفخر الرازى من فيروزكورة إلى هراة ، فانه من المعروف أن فرقة الهيصمية تعد أحسن فرق الكرامية وأعدلها مذهبا .

الفرقة الثالثة من الكرامية هى فرقة :

المهاجرية :

أتباع ابراهيم بن مهاجر . عاش فى نيسابور ، ونشأ بها . وأنشأ فرقة المهاجرية من الكرامية .

أخذ عن المازلى، وأخذ المازلى عن عبدان السمرقندى ، وعبدان عن السجزى ، وأخذ هو عن عبد الله .

عاش فى القرن الرابع الهجرى ، وقد كانت له مناظرات مع البغدادى المتوفى ٤٢٩ هـ . من آرائه أن الله عرضه بعرض العرش ، لا يفضل منه شىء . وأن أسماء الله أعراض حالة فى جسم . وأن الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف اليه الزنى ، وكذلك السارق عرض فى الذى تضاف إليه السرقة .

يقول البغدادى : « ناظرت ابن مهاجر هذا فى مجلس ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن سيمجور ، صاحب جيش السامانية فى سنة سبعين وثلاثمائة فى هذه المسألة ، وألزمته فيها أن يكون المحدود فى الزنى غير الزانى ، والمقطوع فى السرقة غير السارق ، فالتزم ذلك . فألزمته أن يكون معبوده عرَضا ، لأن المعبود عنده جسم ، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة فى جسم قديم ، فقال : المعبود عرض فى جسم القديم وأنا أعبد الجسم دون العرض . فقلت له : أنت إذن لا تعبد الله عز وجل ، لأن الله تعالى عندك عرض ، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض »(١) .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

لو كان لابن المهاجر قدرة على الجدال ، أو معرفة بعلم الكلام ، لاستطاع أن يخلص نفسه مما أوقعه فيه عبد القاهر البغدادى . ولكن يبدو أنه كان يردد آراء غيره بغير حجة ولا دليل على صحتها ، مما يجعل فيها فجوات يمكن النفوذ إليها وهدمها بسهولة .

ولابراهيم بن مهاجر آراء فقهية سيأتى ذكرها فى الفصل الخاص بآراء الكرامية فى الفقه .

الفرقة الرابعة من الكرامية هى فرقة :

العابدية :

نسبوا إلى عثمان العابد . أخذ عن أبى الفضل العابد ، وأخذ أبو الفضل عن أبى عمر والمازلى ، وأخذ المازلى عن عبدان ، وعبدان عن محمد السجزى ، عن أبى عبد الله .

ولم أجد عنهم أخبارا تذكر ، ونسبة إلى أن فرق الكرامية لم تختلف فيما بينها فانه يمكن القول بأن العابدية لم تختلف مع سائر فرق الكرامية لا فى الأصول ولا فى الفروع .

الفرقة الخامسة من الكرامية هى :

الزرينية :

أتباع زرين ، وهو رجل من غرجستان — من أعمال خراسان — قيل إنه أخذ عن أبى عبد الله .

وقول الزرينية لا يختلف عن قول الحيدية فى شىء .

الفرقة السادسة من الـكرامية هى :

الحيدية :

أتباع حيد بن سيف . اتفقوا والزرينية فى كل الآراء ولم يصلنا شىء عن الزرينية ولا عن الحيدية ، حتى نتبين إن كانت هناك اختلافات بينها وبين فرق الكرامية الأخرى أم لا . وكل ماجاء عنهم أنهم لم يختلفوا مع الزرينية فى شىء مما قالوه .

الفرقة السابعة من الـكرامية هى :

التونية :

أتباع أحمد التونى . قرأ على أبى بكر بن أبى عبد الله ، وقرأ هو على المازلى ، والمازلى عن عبدان ، وعبدان عن محمد السجزى المعروف بالشيخ السجزى عن أبى عبد الله .

ومن الواضح أن الفرق الأربع الأخيرة قد تلقت العلم على أيدى أساتذة بذاتهم ، مما يدل أيضا على أن هذه الفرق لم تختلف فيما بينها ، وإن كان ثمة اختلاف فانه لايعدو أن يكون على هامش المذهب .

والرأى الذى اتفقت فيه كل الفرق الـكرامية هو القول بحلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، وبأن الإيمان قول بلا عمل ، وأن الله جسم .

الفرقة الثامنة من الـكرامية هى :

السورمية :

أتباع رجل يعرف بالسورمين . كان ينقص على النحاة قولهم بأن المبتدأ رفع . وقال : الله تعالى يقول « والشمس » وهى مبتدأ هنا ، وعلى هذا استدل بأن المبتدأ رفع .

وتكلم فى الحساب فقال : إن أهل الحساب يقولون : إن ثلاثة فى ثلاثة تسعة . ولم يعجبه قولهم ولم يقتنع به ، وقال : بل ثلاثة فى ثلاثة ستة (١) .

وبعد هذا العرض لفرق الكرامية ، نجد من الضرورى بيان : هل عاشت الكرامية بعد أن وصلت الى عصرها الذهبى فىالقرنين الخامس والسادس الهجريين، وهل ظل مذهب الكرامية كما هو عليه منذ أن أنشأه محمد بن كرام ، أم أنه تطور فى صورة أخرى ؟

يقول الدكتور النشار فى « نشأة الفكر » :

« ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى الهروى الأنصار المتوفى عام ٤٨١هـ ، إن هذا الصوفى الممتاز الذى وضع أصول تصوف سلفى ، كان لابد وقد اعتنق مذهب الصفاتية فى صورة مغالية أن ينتهى إلى التشبيه والتجسيم .. . لقد كان الهروى الأنصارى صورة من الكرامية فهو مجسم مثلها ، وهو يؤمن بالكسب والغاء الأسباب كما آمنت الكرامية ..» (٢) .

والهروى الصوفى الزاهد كان مجسما ، وهذا يظهر واضحا من مذهبه فى وحدة الوجود . ومن يقرأ كتابه « منازل السائرين » يشعر بذلك على الرغم من أن الكتاب فى التصوف المحض . إلا أن القول بوحـــدة الوجود فيه واضحة ، وبالتالى التجسيم .

يقول الهروى فى باب «الفرق» .

« والدرجة الثالثة استغراق الشواهد فى الجمع ، وهذا رجل شملته الأنوار الأولية وفتح عينه فى مطالعة الأزلية فتخلص من الهمم الدنية»(٣) .

---

(١) خ — شرح العيون للجشمى ١ : ٢٥ ب وما بعدها

(٢) ص ٦٤٠ من الجزء الأول

(٣) منازل السائرين ص ٨٩

ويضيف قائلا فى باب « المشاهدة » :

« والدرجة الثالثة مشاهدة جمع تجذب إلى عين الجمع ، مالكة لصحة الورود ، راكبة بحر الوجود » (١) .

ويقول فى باب « الجمع » :

« فأما الوجود فهو تلاشى نهاية الاتصال فى عين الوجود محقا . فأما جمع العين فهو تلاشى كل ما تصله الإشارة فى ذات الحق حقا . والجمع غاية مقامات التوحيد » (٢) .

ومن يقرأ هذه النصوص لا محالة يشعر بما فيها من تصريح بوحدة الوجود . وإذا قيل إنه مجسم ، فيمكن قبول هذا القول . أما إن قيل إن ابن تيمية كان مجسما ، فهذا مشكوك فيه .

يقول الدكتور النشار : « بقى التشبيه فى بيت المقدس وفى دمشق وفى حران . وفى هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقى الدين بن تيمية عام ٦٦١ هـ . نشأ فى أسرة حنبلية يحيط بها التشبيه والتجسيم . وقد وقع فيهما وقوعا كاملا ... ومن المؤكد أن مذهبه خليط من مذهب الصفاتية المغالية ممتزجة بسالمية وكرامية » (٣) .

والدكتور النشار فى رأيه هذا يوافق الميلى فى مخطوطه « السيوف الهندية » - يقول الميلى :

---

(١) المرجع السابق ص ٩٤

(٢) نفس المرجع ص ١٠٩

(٣) نشأة الفكر ١ : ٦٤١

« ... كما قال ابن تيمية فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »[١] ، كاستوائى هذا ، وكان قائما على المنبر فجلس ، وكفر هذا لايخفى على كل مميز ... »[٢] .

ويقول فى موضع آخر :

« من زعم أنه فى مكان مخصوص كهذا . وابن تيمية وطائفته المخزية كابن نعيم وابن قدامة وتبعهم النجدية ... واعتقادهم كاعتقاد غلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع أنواع المجسمة ، فإنهم يقولون إنه على العرش وهو الفلك المعلوم ، فهو كالسرير المحمول بالملائكة عليهم الصلاة والسلام ، المحفوف بهم على ماقال تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية[٣]... »[٤] .

وفى موضع ثالث : « ... وتبعوا[٥] فى ذلك[٦] شقيّهم ابن تيمية ... على أننا نقول هذه الشبهة ليست لهؤلاء النجدية ولا لإمامهم الشقى ابن تيمية ، وإنما أصلا لسادتهم الكرامية ، قبح الله الجميع ، وسائر الفرق الشيطانية »[٧] .

ويقول أيضا : « أن ينفى الجسمية الصغيرة ، ويثبت أن له تعالى جسما عظيما لا مثل له فى ذلك ، وهذا هو القول عن ابن تيمية . ولا شك أن هذا كفر

---

(١) آية ٥ ، س طه

(٢) خ - السيوف الهندية لقطع أعناق النجدية ص ١٦ ب

(٣) آية ١٧ س الحاقة

(٤) خ السيوف الهندية ص ١٦ ب

(٥) يقصد النجدية

(٦) « فى ذلك » المقصود بها الكلام على الجهة وأن ما لا جهة له لا وجود له .

(٧) خ — السيوف الهندية ص ٦١ أ

بالاجماع (١) » .

وإنى لا أوافق الميلى فى قوله هذا القول على ابن تيمية ، لابناء على ترهات ودفاع فى غير محله ، ولكن بناء على نصوص من كتب ابن تيمية تدل دلالة واضحة على أنه برىء كل البراءة مما نسب إليه من شبهة التجسيم ، إذ لايمكن لسنى مثله ، دافع عن الكتاب والسنة دفاعا مريرا ، إلى أن خافه الفقهاء والصوفية ، فدسوا له عند الحكام حتى سجن ، أن يقول مثل هذا القول .

وقبل ذكر نصوص ابن تيمية ، يجب الإشارة إلى أن الأسرة التى عاش فيها ابن تيمية لم تكن محاطة بالتشبيه والتجسيم ، بل كانت أسرة متدينة ومتفقهة فى الدين الاسلامى (٢) . ولذا نشأ فيها ابن تيمية محبا لهذا الدين ، غيورا عليه . ومن البديهى أن يتأثر ابن تيمية بالأسرة التى نشأ فيها والبيئة التى تربى عليها ،لأن الانسان نتاج طبيعى للأسرة والبيئة .

يقول ابن تيمية :

« والآيات التى ذكر الله فيها أنها متشابهات لايعلم تأويلها إلا الله ، إنما نفى عن غيره علم تأويلها لا علم تفسيرها ومعناها ، كما أنه لما سئل مالك رضى الله تعالى عن قوله « الرحمن على العرش استوى » س طه : ٥ ، كيف استوى ؟ قال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . وكذلك قال ربيعة قبله . فبيّن مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كيفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لايعلمه إلا الله . وأما مايعلم من

(١) المرجع السابق ص ٨٥ أ

(٢) ابن تيمية • موافقة صحيح المنقول ١ : ٣٥ وما بعدها

الاستواء وغيره فهو من التفسير الذى بينه الله ورسوله ، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن ، وأخبر أنه أنزله لنعقله ، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معانى كثيرة ولم يبين مراده منها، فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا يعقل ، ولهذا نجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة ، وإن لم يبين مراده من ذلك ، قد اشتمل كلامهم من الباطل على مالا يعلمه إلا الله »(١) .

فلا يمكن لشخص يقول « فالكيف المجهول هو من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله » أن يجلس على المنبر ويقول : استوى الرحمن على العرش كاستوائى هذا ، كما ادعى عليه الميلى . أو كما جاء فى بعض الكتب أنه عند تفسيره آية النزول ، كان يقف على المنبر ، فنزل درجات من السلم وقال : كنزولى هذا(٢) .

---

(١) موافقة صحيح المنقول ١ : ١٦٨

(٢) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٤٨ ، وقد وجدت فى نفس الكتاب ص١٥ تعليقا هذا نصه :

وقال الشيخ محمد عبده فيما علقه عليه : وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله استوى على العرش جلوسا ، فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزليا لما أن الله أزلى فمكانه أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه ، قال . إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد ، حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا ، ولننظر أين يكون الله بين الاعدام والإيجاد ، هل يزول عن الاستواء . فليقل به أزلا ، فسبحان الله ، ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه .

ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق ، وكثيرا ما نقل عنه ما لم يقله .

وإن من يقرأ مثل هذا الكلام لاشك سيرمى قائله بالتجسيم ، بل بالكفر أيضا . ولكن يجب التدبر والتفكر أولا فيما إذا كان صاحب هذا القول من المجسمة أصلا ، أم أنه تتلمذ على يد واحد منهم ، أم أنه اتخذ منهجا خاصا به فى فهم النص ، وكان هذا المنهج موافقا لما سار عليه أهل السنة والجماعة .

لقد عاش ابن تيمية فى أسرة متدينة ، وبيت يزدهر بالعلم . فوالده كان إماما محققا لكتب كثيرة ، وجده كان فقيها ، وجدته كانت من رواة الحديث . وإنسان عاش فى أسرة كهذه الأسرة لابد وأن يكون قد تشبع بآرائها .

وعلى هذا يكون القول بالتجسيم منسوبا إليه ، إذ كثيراً مانسب إليه من الأقوال ما لم يقله . ومما يعضد هذا القول بعض النصوص التى ذكرها فى كتبه ، والتى سأورد بعضها ، من ذلك قوله فى « العقيدة الحموية » :

« ماقول السادة العلماء أئمة الدين ، أحسن الله إليهم أجمعين فى آيات الصفات؟ كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وقوله « ثم استوى إلى السماء » (١) إلى غير ذلك من الآيات . وأحاديث الصفات أيضا ، كقوله صلى الله عليه وسلم : إن قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن . وقوله : يضع الجبار قدمه فى النار ، إلى غير ذلك . وما قالت العلماء فيه ليبسطوا القول فى ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى . فأجاب شيخنا ... ابن تيمية رضى الله عنه وأرضاه : الحمد لله رب العالمين ، قولنا فيها ماقاله الله ورسوله والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان ، وما قاله أئمة الهدى بعد هؤلاء ... إثبات بلا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل » (٢) .

---

(١) آية ٢٩ س البقرة

(٢) ابن تيمية . العقيدة الحموية ص ٤١٤

ويقول أيضا :

« ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ولا تكييف ولا تمثيل ، مقصوده أن هذا ينفى التأويل الذى هو صرف اللفظ عن ظاهره إما وجوبا أو جوازا ... » (١) .

ويقول : « ... قال أحد كبراء المخالفين ، فحينئذ يجوز أن يقال هو جسم لا كالأجسام ، فقلت له أنا وبعض الفضلاء إنما قيل إنه يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصف به رسوله ، وليس فى الكتاب والسنة إن الله جسم حتى يلزم هذا » (٢) .

وجاء فى « العقيدة الحموية » :

« ... وأصل عبادته معرفته بما وصف به نفسه فى كتابه وما وصف به رسله ... والذين ينكرون بعض ذلك ماقدروا الله حق قدره ، وما عرفوه حق معرفته ، ولا وصفوه حق صفته ، ولا عبدوه حق عبادته (٣) .

وهذه النصوص وغيرها تبرىء ابن تيمية مما نسب إليه من القول بالتجسيم والتشبيه ، وتوضح أنه كان يؤمن بما جاء به الكتاب الكريم من غير تأويل ولا تشبيه ولا تكييف .

وليس معنى أن ابن تيمية لم يحتضن مذهب الكرامية فى التجسيم موت هذا المذهب . ولكن المذهب عاش بالفعل بعد وفاة زعمائه واحداً بعد الآخر فى صورة مذهب وحدة الوجود عند الصوفية أحيانا ، وفى صورة باطنية أحيانا

---

(١) المناظرة فى العقيدة الواسطية ص ٤٠٢

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٩

(٣) العقيدة الحموية ص ١٢٤

أخرى ، إذ سبق القول إن التجسيم يمكن أن يوجد بين الناس بالفطرة ، ومن لم يوصله عقله وتفكيره إلى التنزيه الخالص ، فإنه يلجأ إلى تصوير الله سبحانه وتعالى فى صورة مادية تقرب إلى ذهنه وتصوره ، وهذا بعينه هو التجسيم. لقد عاش المذهب الكرامى بالفعل حتى القرن الثالث عشر الميلادى (١) ، ولكن إذا اعتبرنا التجسيم فطريا ، فإنى أقول إن مذهب الكرامية لايزال يعيش بيننا حتى الآن فى أذهان الذين عجزوا عن الوصول إلى التنزيه المطلق.

(١) محمد شفيق غربال . الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٩٥

الفصل الرابع

التيارات التجسيمية التى سبقت مذهب الكرامية

اذا حاولنا تتبع فكرة معينة فانه لايمكننا الوصول إلى أول من نبتت عنده هذه الفكرة ، إذ ربما تكون قد نبتت عند فرد معين لم يظهرها ، ولكنه علّمها لتلاميذه وأتباعه بطريق غير مباشر وأذاعوها هم بعد ذلك ، وظلت تنتقل من جيل إلى جيل متطورة نحو الأحسن حينا ، ومتدهورة إلى الأسوأ حينا آخر . وعلى كل حال فان الفكرة بحذافيرها لاتصل إلينا إلا محرفة ، قد طرأ عليها من التغيير ما يصعب حصره ، وكلما طال الزمان وبعد بين الفكرة الأصلية وبين الحالة التى وصلتنا عليها ، كان من الصعب معرفة جذورها الأصلية .

والمذاهب والآراء التى نقرأها فى الكتب ما هى إلا مجموعة أفكار ارتضاها أصحابها والتفوا حول قائلها . وصار ذلك مذهبا له قواعده ، ومبادؤه التى يسير عليها ، والتى بها يميز عن غيره من المذاهب .

ولا أقول إن كل فكرة من الأفكار التى يبنى عليها أى مذهب ليست فكرة أصيلة فيه ، ولكن هناك من الأفكار ما تأخذه الفرقة عن الأخرى ولكن بشىء من التغيير والتحريف ، وأحيانا بلا تحريف ولا تغيير كما هى عند الفرقة السابقة .

وموضوع هذا الفصل هو « التيارات التجسيمية التى سبقت الكرامية » . والكرامية كأى مذهب أخذت أفكارا ممن سبقوها وتأثرت بهم . وأهم فكرة ظهرت فى مذهب الكرامية هى فكرة التجسيم . وتكاد هذه الفكرة أن تكون هى الأساس الذى بنى عليه الكراميون مذهبهم الكلامى والفلسفى ، وهى فى نفس الوقت السبب الرئيسى فى وضع الكرامية فى عداد فرق المجسمة .

وإذا حاولنا تقصى فكرة التجسيم ؛ ومن أين أتت الكرامية بهذه الفكرة ، ومن الذين أثروا فيها حتى أخذتها عنهم ونقلتها إلى فرقها التى تشعبت عنها مثل الهيصمية والمهاجرية والاسحاقية وغيرها ؛ لوجدنا أنه يمكننا تقسيم هذه التيارات إلى: ١ — تيارات دينية ٢ — تيارات فلسفية

اولا : التيارات الدينية :

انبثقت فكرة جسمية الله لدى اليهود ، فكان لديهم « جسما » بالمعنى المادى ، وأداهم القول بجسمية الله إلى إضفاء التشبيه عليه ، فكان إلها « جسما » ، ماديا إنسانيا . ولذلك سأعرض لفكرتهم فى جسمية الله وفى تشبيهه ، وإن كان الكرامية مجسمة وليسوا مشبهة .

١ — اليهودية :

ظهر التجسيم أول ما ظهر عند اليهود — وكما سبق القول لا يمكن معرفة أول من أشاع فكرة معينة ـ ولكن يمكن ـ مع ذلك ـ معرفة المكان الذى نبعت منه هذه الفكرة . ولا شك أن الكرامية قد عرفت فكرة التجسيم عند اليهود واطلعت على أقوالهم فيه ، إذ لم يستطع بنو إسرائيل فى أية فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد الذى دعا إليه الأنبياء ، وكان اتجاههم إلى التجسيم والتعدد واضحا فى جميع مراحل تاريخهم .

ويرى الباحثون فى اليهودية أن فكرة التوحيد لديهم ظهرت متأخرة ، وأنهم عبدوا أولا « آلهة متعددة » مجسمة ، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها ونسبوا اليه صفات الآلهة المتعددة . وقد ظل بنو اسرائيل على هذا الاعتقاد حتى جاء موسى عليه السلام وخرج بهم من مصر ودعاهم إلى عبادة الله الواحد ، ولكن عندما تركهم مع أخيه هارون مالبثوا أن عادوا مرة أخرى إلى عبادة الأصنام وعبدوا العجل ، وخروا له ساجدين، وأخذوا يرقصون أمامه عراة .

يقول تعالى فى كتابه العزيز « واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين » الأعراف : ١٤٨ .

وجاء فى سفر الخروج « ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ فى النزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون وقالوا له قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا »(١) .

وظلت عبادة العجل تتجدد فى حياة بنى إسرائيل من حين لآخر . واتخذ اليهود من بعد موسى - وفى عهد القضاة - إلى جانب معبوداتهم معبودات الكنعانيين ، فعبدوا « بعل » إله الكنعانيين ، كما عبدوا « يهوا » (٢) الذى أعلنه موسى إلهاً لهم .

« وقال الله لموسى هكذا تقول لبنى اسرائيل يهوا إله آبائكم ، إله ابراهيم وإله اسحق وإله يعقوب أرسلنى إليكم »(٣) ولكنهم تركوا الرب وعبدوا عشتاروت .

وصورة الاله « يهوا » كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة . من ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بنى اسرائيل فى عمود سحاب ، فقد جاء فى سفر الخروج :

« وارتحلوا من سكوت ونزلوا فى إيثام فى طرف البرية ، وكان الرب يسير أمامهم نهارا فى عمود سحاب ليهديهم الطريق ، وليلا فى عمود نار ليضىء لهم ، لكى يمشوا نهارا وليلا » (٤) وجاء أيضا أنه عندما « صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ اسرائيل ، ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه

---

(١) الاصحاح ٣٢ : ١ .

(٢) يهوا : لايعرف اشتقاق الاسم على التحقيق ، فربما كان نداء ضمير الغائب ياهو ، وربما كان بمعنى سيد أو إله لأن يهوا فى العبرية تقابل كلمة « لورد » فى الانجليزية .

(٣) سفر الخروج ٣ : ١٣ ، ١٤

(٤) ١٣ : ٢٠ ، ٢١ ، الاصحاح ١٩ الآية ٩

شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء فى النقاوة ، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بنى اسرائيل ، فرأوا الله وأكلوا وشربوا . »(١) .

وهذه صفات بشرية أطلقوها على الاله « يهوا » واتخذوا من أسفارهم دليلا على كل ما يوحى بالتجسيم والتشبيه ، ليستدلوا به على أن إلههم جسم .

وقد امتلأت التوراة بكل ما استندوا إليه فى دعواهم أن الله جسم وأنه ذو صورة إنسانية ، وبألفاظ توحى وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا ، والرؤية وطلوع الله فى السحاب ، وكتابة التوراة بيده ، والاستواء وخلق آدم على صورته وظهور نواجذه من كثرة الضحك ، وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه (٢) .

وهذا القول الأخير هو مازعمته فرقة « المقاربة » ، وهى إحدى الفرق اليهودية. وقد قالت : « إن الله تعالى خاطب الأنبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره ، وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم . وقالوا : كل ما فى التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى فهو خبر عن ذلك الملك .... وحمل جميع ما ورد فى التوراة من طلب الرؤية ، وشافهت الله وجاء الله ، وطلع الله فى السحاب ، وكتب التوراة بيده ، واستوى على العرش استقرارا ، وله صورة آدم ، وشعر قطط ، ووفرة سوداء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وأنه ضحك الجبار

---

(١) سفر الخروج ٢٤ : ٩ — ١١

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ١ : ٢١٢ ومابعدها ، أحمد أمين . ضحى الاسلام ١ : ٣٣٥ ومابعدها ط . السادسة ، أحمد شلبى . مقارنة الأديان ١ : ١٥٦ وما بعدها ط . الثانية .

حتى بدت نواجذه ، إلى غير ذلك ، على ذلك الملك » . (١)

وجاء في سفر التكوين :

« سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه، لأن الله على صورته عمل الانسان. »(٢)

وجاء أيضا « وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس فى باب الخيمة وقت النهار » (٣).

وفيما يلى بعض النصوص الواردة فى « العهد القديم » والتى توحى بالتشبيه والتجسيم وهى على سبيل المثال لا الحصر .

« فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال : موسى، موسى فقال : هأنذا . فقال : لا تقترب إلى ههنا . »(٤) .

وجاء فى سفر الخروج :

« فقال الرب لموسى هأنا آت اليك فى ظلام السحاب لكى يسمع الشعب حين أتكلم معك (٥)، لأنه فى اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء » (٦) .

وجاء فى المزمور التاسع :

« جلست على الكرسى قاضيا عادلا ، انتهرت الأمم » (٧) .

وفى المزمور الثامن عشر :

---

(١) الشهرستانى . الملل ١: ٢١٧
(٢) الاصحاح ٩ : ٦
(٣) الاصحاح ٨ : ١
(٤) سفر الخروج ٣: ٤، ٥
(٥) ١٩ : ٩
(٦) ١٩ : ١١
(٧) آية ٥

« فى ضيقى دعوت الرب وإلى إلهى صرخت ، فسمع من هيكله صوتى وصراخى قدامه دخل أذنيه ، فارتجت الأرض وارتعشت أسس الجبال ، ارتعدت لأنه غضب . صعد دخان من أنفه ونار من فه . أكلت جمرا اشتعلت منه النار » (١) .

وكما سبق ، ظهر التجسيم والتشبيه عند اليهود لأنهم وجدوا فى التوراة من المتشابهات ما يوحى بذلك . وقد أخذ المشبهة والمجسمة عنهم أقوالهم ، واجتهدوا فى إخراج أدلة من القرآن والسنة تؤيد قولهم ، وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبى عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبس من اليهود .

« فان التشبيه فيهم طباع ، حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه . وأن العرش ليئط من تحته أطيط الرحل الحديد ، وأنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع » (٢)

وهذا نظير قول ابن كرام فى تفسيره للآية الأولى من سورة الانفطار :

« إذا السماء انفطرت » قال : انفطرت من ثقل الرحمن عليها . (٣)

وقد ورد فى التنزيل الكريم من آيات الاستواء والعرشية والوجه واليدين والجنب والمجىء والعلو والفوقية وغير ذلك ما يوحى بالتشبيه والتجسيم إن أجرى على ظاهره . وهناك من المنكرين من أجرى هذه الآيات على ظاهرها ، ومنهم

(١) آية ٦ — ٩

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ١ : ١٠٦

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢١٨

من أوّلها وفق هواه ، مما أدى إلى التشبيه وإلى نعتهم بالمشبهة ، وهؤلاء يقول الله فيهم:
«فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب» آل عمران آية ٧

ولم يكتف المشبهة والمجسمة بالاستناد إلى التنزيل ، بل عمدوا إلى الأحاديث سواء الصحيحة منها أو الكاذبة الموضوعة ، ليؤيدوا ما قالوا به .

ومما استدلوا به من السنة قول الرسول (ص) : «خلق آدم على صورة الرحمن» والمعروف أن صورة آدم رجل ، وهى إن طبقت على أقوالهم ، فيصير آدم الذى صورته رجلا على صورة الرحمن ، فيجب أن تكون صورة الرحمن أيضا رجلا . وأيدوا ذلك بحديث «يضع الجبار قدمه فى النار» ، وقوله «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» إلى غير ذلك من الأحاديث التى أجروها على ما يتعارف فى صفات الأجسام .(١)

وقد كان للتشبيه والتجسيم عند اليهود أكبر الأثر على أقوال بعض الفرق الإسلامية التى قالت بالتشبيه أو التجسيم أو الاثنين معا .

قال صلى الله عليه وسلم «لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع ، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم قلنا : يارسول الله ، اليهود والنصارى ؟ قال : فمن ! » .

وقد قال بالتجسيم والتشبيه عدد غير قليل ممن كانوا يعيشون فى خراسان ، أمثال مقاتل بن سليمان وغيره ، ثم الكرامية التى هى موضوع بحثنا .

(١) وسيأتى تفصيل ذلك فى الفصل التالى .

ولكن هل أثر اليهود على الكرامية فى ناحية القول بالتجسيم فقط أم أنهم أثروا فيهم فى جانب آخر ؟ وما هو هذا الجانب ؟

لقد كان لليهود أثر غير قليل فى بعض المذاهب الإسلامية . إذ يقول ابن الأثير عند الكلام عن أحمد بن أبى دؤاد : « كان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة ، وأخذ ذلك عن بشر المريسى، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان، وأخذ الجهم عن الجعد بن درهم ، وأخذه الجعد عن أبان بن سمعان ، وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وختنه ، وأخذه طالوت عن ختنه لبيد ابن الاعصم اليهودى الذى سحر النبى صلى الله عليه وسلم ، وكان لبيد يقول بخلق التوراة ، وأول من صنف فى ذلك طالوت ، وكان زنديقا فأفشى الزندقة.»(١)

وقد ذهبت الكرامية فى مقالاتها فى إثبات الصفات إلى القول بأن كلام الله قديم ولكن حروفه حادثة .

هذه هى بعض الجوانب التى أخذتها بعض الفرق الإسلامية عن اليهود ، وما يعنينا هو تأثر الكرامية بها خاصة فى ناحية التجسيم .

ولكن هل تأثرت الكرامية باليهودية فقط أم أنها تأثرت بغيرها من الفرق الأخرى فى جوانب أخرى من مذهبهم المجسم ؟ وهل استطاعت المسيحية أن تؤثر بالفعل فى مقالاتها ؟

٢ ـ المسيحية :

يقول البغدادى : « وقد وصف ابن كرام معبوده فى بعض كتبه بأنه جوهر

---

(١) الكامل فى التاريخ ٧ : ٢٦

كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر ، وذلك أنه قال فى خطبته فى كتابه المعروف بكتاب « عذاب القبر » إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر » (١)

فماذا كان يعنى ابن كرام بقوله « الجوهر » ؟ قيل : إن ابن كرام عنى به القائم بالذات غير المحتاج فى وجوده إلى غيره . أى أن الجوهر هنا هو ذات الله تعالى ، هذا ما يبدو من قول ابن كرام : أحدى الذات ، أحدى الجوهر . ولكن هل تأثر حقا ابن كرام والكرامية بالنصارى فى قولهم هـذا كما يرى البغدادى والشهرستانى ؟

لقد قال النصارى إن الله جوهر ، واستدلوا على ذلك بأدلة منها :

اولا : رأوا الوجود لا يخلو من جواهر وأعراض ، وليس القديم تعالى عرضا ، إذاً فهو جوهر .

ثانيا : أن الأشياء لن تخرج عن كونها قائمة بذاتها وهى الجوهر ، أو قائمة بغيرها وهى الأعراض ، ويبطل أن يكون تعالى قائما بغيره فهو إذن قائم بذاته ، أى أنه جوهر .

ثالثـا : أن الأشياء كلها على ضربين : ضرب يصح منـه الافعال وهو الجواهر ، وضرب تتعذر منه الأفعال وهو العرض ، وقد ثبت أنه تعالى فاعل ، ومن تتأتى منه الافعال يكون جوهرا .

رابعـا : قالوا الأشياء إما شريف قائم بنفسه وهو الجوهر ، أو خسيس قائم بغيره وهو العرض ، ولمـا ثبت أن القديم تعالى لا يمكن أن يكون من قبيل

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الأشعري ، المقالات ٢ : ٨ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ١ : ١٠٨

الخسيس ، ثبت إذن أنه شريف ، أى أنه جوهر. (١)

ويمكن الاعتراض على أدلتهم وبيان أن التجسيم كان لديهم واضحا فى فكرة حلول الله فى المسيح وتجسد الكلمة ، ولكن المجال لايتسع هنا ، وسيأتى تفصيله فى الفصل الخاص بالتجسيم . وما يهمنا الآن هو أن الجوهر عند المسيحية هو القائم بالذات ، المستغنى بنفسه عن غيره ، وهو نفس معنى الجوهر عند الكرامية .

هذا بالنسبة للكتب المقدسة المنزلة ، أما بالنسبة إلى أشباه الديانات ، أو الديانات الفارسية القديمة والتى عرفها المسلمون عن طريق الغنوصية ، فسنرى مدى تأثر الكرامية بهم .

٣ — المذاهب الغنوصية :

الغنوص كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة ، ثم أصبح لها معنى اصطلاحى ، وهو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا . أو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بغير الاستناد إلى الاستدلال أو البراهين العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم العقائد . واعتبروا الغنوص الخلاص الأبدى .

وضعت المذاهب الغنوصية الله على قمة الموجودات. واعتبرته وجودا معقولا مفارقا للمادة ، إلا أن أيونات الوجود صدرت عنه أيونا بعد الاخر ، وحاول أحدها الصعود إلى الله بغير الغنوص فطرد من مكانه . وصدرت عنه أيونات شريرة وهى التى صدر عنها بالتالى العالم المادى بما فيه من أجسام . والنفس البشرية فيها الطبيعتان الخيرة والشريرة . وإذا وجد فى إنسان طبيعة الغنوص عاد إليها

(١) الباقلانى ، التمهيد ص ٢٨ ومابعدها ، الملل والنحل ١ : ٢٢٠

ربانيا ، ومن تغلبت عليه المادة بقى فى العالم الأدنى، ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع ، وقد تتغلب إحداهما على الأخرى .

وحاول حكماء الفرس حل الاشكال الناتج عن وجود تصارع الطبيعتين المضادة إحداهما للأخرى ، وكيف يصدر عن الخير المحض الذى هو الله شر . وهذا ما سنراه عند الكلام عن المانوية والمذاهب الثنوية التى تأثرت بالغنوصية .

وتأثر المفكرين المسلمين بالفلسفة الرواقية عن طريق الفلسفة اليونانية ، كان عن طريق الغنوصية التى وصلت إليهم عن طريق الديصانية والمذاهب الثنوية التى كانت منتشرة حول مدينة الرها . وقد كانت الديصانية منتشرة انتشارا كبيرا فى العراق عدا المدن الفارسية . ويشبه ابن ديصان السريانى الرواقيين فى تجسيمهم كل شىء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية (١) .

ومذهب ديصان الذى وجد قبل مانى بن فاتك الحكيم قريب من مذهب مانى . إلا أن بينهما اختلافا فى اختلاط النور بالظلمة . وقالا إن النور لم يلق الظلمة بأسفل صفحة منه ، والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى صفحة منها . وهو نفس قول الثنوية والكرامية من بعد مع بعض التغيير . فقالوا إن الله تعالى فوق العرش، ويلاقيه من جهة تحت ، وهى الجهة التى يتناهى منها .

وأصحاب ديصان — الذى سمى بهذا الاسم لأنه ولد على نهر ديصان — بنواحى البطائح ، وكانوا قديما بالصين وخراسان . آمن ديصان بالأصلين :النور والظلمة النور مختار ، أى يفعل الخير باختياره ، والظلمة مطبوع يفعل الشر اضطرارا .

---

(١) ليبنتز . مذهب الذرة ص ٩٨، ٩٩، ١٤٣ بهامش كتاب النظام للدكتور أبوريدة ص ٨٦، ٧٧ . نشأة الفكر ١ : ٢٠٥ — ٢٠٧ ط . الرابعة

والنور عالم ، قادر، حساس ومنه تكون الحركة والحياة . والظلام ميت ، جاهل عاجز . جماد موات لافعل له ولا تمييز . والنور إدراكاته كلها متفقة وسائر حواسه شيء واحد ، وكذلك الظلام .

ولقد سيطرت فكرة الثنائية فى المذهب الغنوصى الديصانى على مانى بن فاتك فحاول أن يفسر كيفية امتزاج النور الذى هو خير محض بالظلمة ، وقد كانت المانوية من المذاهب الثنوية التى أثرت على كثير من فلاسفة المسلمين وصوفيتهم ، بمحاولتها حل الاشكال الذى وضعته الغنوصية ، والتى كانت الديصانية ممهدة لظهورها فيما بعد بصورة أوضح .

المانوية :

أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير ، وكان ظهوره بعد عيسى عليه السلام . وقد عرف أتباعه بعد ذلك بالثنوية لقولهم إن مبدأ الوجود اثنان : نور وظلمة . وأن النور كان فى أعلى العلو والظلمة كانت فى أسفل السفل ، وكان النور نورا خالصا ، والظلمة ظلمة خالصة ، وأن كل واحد منهما متناهى المساحه من الجهة التى لاقى منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس.(١) وقد سبق تفصيل ذلك فى الفصل الأول .

يقول البغدادى إن الكرامية قد أخذت بفكرة تناهى الله من جهة السفل ، أى من الجهة التى يلاقى منها العرش ، من قول المانوية بأن النور يتناهى من الجهة التى يلاقى منها الظلام. (٢)

(١) الملل والنحل ١. ٢٤٤ وما بعدها ، المعتزلى الخياط . الانتصار ص ٣٧ ، ابن النديم الفهرست ص ٣٢٧، ٣٣٨ .

(٢) الفرق بين الفرق ص٢١٦ ، الملل ٤: ١٠٩، نشأة الفكر ١ : ٦٢٢ ط الثالثة .

ويؤكد الاسفرائينى أن ابن كرام : « كان يسمى معبوده جسما ، وكان يقول : له حد واحد من الجانب الذى ينتهى إلى العرش ولا نهاية له من الجوانب الآخر ، كما قالت الثنوية فى معبودهم إنه نور متناه من الجانب الذى يلى الظلام ، فأما من الجوانب الآخر ، فلا يتناهى » (١) .

ومن الطبيعى أن يتأثر ابن كرام بآراء الثنوية ، خاصة وأن أرض خراسان كانت مهدا لكثير من الديانات والمذاهب الفارسية القديمة التى اعتنقها أهلها والتى سبق أن فصلناها ولكن هل تأثر ابن كرام بالثنوية عامة والمانوية خاصة فى هذا القول فقط ، أم أنه يمكن أن يكون قد أخذ عنهم أقوالا أخرى وزج بها فى مذهبه ؟

لقد قال ابن كرام وأتباعه من بعده إن الله فى جهة الفوق ، وأننا نرفع أيدينا بالدعاء إلى السماء لأن الله فيها . فأثبت الكرامية الفوقية لله تعالى ، وهذا نظير قول الثنوية إن النور فى أعلى العلو إلى ما لا نهاية .

وإن كانت الكرامية قد أخذت القول بالتناهى من جهة السفل ، ووجود الله فى جهة العلو عن الثنوية ، فمن أين أتت بالقول بحلول الحوادث فى ذات الله تعالى ؟ وهل ابتدعت الكرامية هذا القول وكانت أول من صرح به ، أم أن هناك من المذاهب ما سبقها إلى هذا القول بطريقة أو بأخرى . وقد أخذته عنها الكرامية وصرحت به فى كتبها ؟

إن مسألة حلول الحوادث فى ذاته تعالى . ليست بالأمر الذى ابتدعته الكرامية ، وكان ضمن الأسباب التى أوجبت تبديعها . ولكن سبقها إلى ذلك عدد غير كثير من المذاهب . ولم تكن أول من صرح بهذا القول كما يقول الاسفرائينى :

---

(١) التبصير فى الدين ص ٩٩

« ومما ابتدعوه من الضلالات مما لا يتجاسر على إطلاقه قبلهم واحد من الأمم لعلمهم بافتضاحه ، هو قولهم بأن معبودهم محل الحوادث ، تحدث في ذاته أقواله وإراداته وإدراكه للمسموعات والمبصرات ، وسموا ذلك تسمعا وتبصرا. وكذلك قالوا: تحدث في ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش ، وزعموا أن هذه أعراض تحدث في ذاته ، تعالى الله عن قولهم . » (١)

أما من سبقها إلى هذا القول ، فهم الثنوية ، إذ اختلفت الثنوية في تفسير كيفية امتزاج النور والظلمة . فقال ماني إن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ، وأنهما قديمان حساسان ، وأن فعلهما في الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا ممتزجين ، فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج . فأقر بحادث حدث في القديم من غير سبب أوجبه ولا إرادة منه .(٢)

ويمكن لمعترض أن يقول إن الثنوية ليست مذهبا إسلاميا ، وهنا تكون الكرامية فعلا قد ابتدعت هذا القول . ولكن الثنوية كمذهب ، عرف لدى المسلمين. والمطلوب بيان أن فكرة حلول الحوادث في ذات القديم موجودة بالفعل من قبل الكرامية بغض النظر عن وجودها في دين منزّل .

لقد أقر ماني بحدوث الحوادث في ذات القديم ، وقال إن نتيجة هذا الحدوث هو وجود العالم . ولكن الإسفرائيني يعود فيقرر أن الكرامية قد أخذت مسألة حلول الحوادث من المجوس .

---

(١) التبصير في الدين ص ١٠٠ ، ١ ، الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، الملل والنحل ص ١ : ١١٠ وص ١١١

(٢) أنظر المقدسي . البدء والتاريخ ١ : ٩٠

«ولم يجد هؤلاء فى الأمم من يكون له القول بحدوث الحوادث فى ذات الصانع غير المجوس ، فرتبوا مذهبهم على قولهم إن المجوس قالوا : تفكر « يزدان » فى نفسه ، فى أنه يجوز أن يظهر منازع ينازعه فى مملكته ، فاهتم لذلك ، فحدثت فى ذاته عفونة بسبب هذه الفكرة فخلق منها الشيطان . فأخذ الكرامية هذه المقالة وبنوا عليها قولهم بحدوث الحوادث فى ذاته سبحانه — تعالى الله عن قولهم — فلزمهم أن يجوزوا حلول الألم واللذة والشهوة والموت والعجز والمرض عليه . »[1]

والأصل فى هذا قول الكَيومرثية ، أصحاب كَيومرث — أى الحى الناطق — من المجوس . إذ أثبتوا أصلين : يزدان وهو أزلى قديم ، وأهرمن وهو محدث مخلوق . وقالوا : إن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكّر فى نفسه ، وفى إمكان ظهور منازع له ، وكانت هذه الفكرة رديئة وغير مناسبة لطبيعة النور ، فحدث الظلام من هذه الفكرة وسمى أهرمن . وكان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد والفسق والضرر ، فخرج على النور وخالفه فى طبيعته وأفعاله .

وواضح أن النور أزلى قديم وهو المسمى يزدان ، وقد خلق فى ذاته أهرمن الذى هو للشر وهو محدث ، فهذا بعينه هو القول بحدوث الحوادث فى ذات القديم .

وليس معنى هذا الجزم بأن الكرامية قد أخذت مسألة حلول الحوادث فى ذات القديم من الكَيومرثية والمجوسية ، إذ ربما تكون قد تأثرت بغيرهم كما سنبين ذلك عند الكلام عن التيارات الفلسفية .

٤ — الحشوية والمجسمة المسلمين :

قيل إن أول من أدخل لفظ « الجسم » فى الفلسفة الإسلامية ، وأطلقه على الله

---

(١) التبصير فى الدين ص ١٠١

تعالى هو عبد الله بن سبأ صاحب فرقة السبئية .

حكى أنه قال لعلىّ بن أبى طالب : أنت الإله حقا ، فنفاه علىّ إلى المدائن . ولما مات — رضى الله عنه — قال ابن سبأ : لم يمت عليًّا ، ولم يقتل ابن ملجم إلا شيطانا تصور فى صورة علىّ ، أما هو ففى السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملؤها عدلا . وأتباعه يقولون عند سماع الرعد : وعليك السلام يا أمير المؤمنين . (١)

وقد كان عبد الله بن سبأ أول من غالى فى تقديس على رضى الله عنه ، فقال : إنه كان نبيا ، ثم وصل به الأمر إلى تأليهه . ودعا إلى ذلك قوما من أهل الكوفة الذين أطاعوه وساروا على نهجه ، مما جعل عليا يأمر باحراق بعضهم ، ونفى عبد الله إلى المدائن . ولكن هذا الأمر كان مدعاة لهؤلاء الغلاة لتثبيت القول بأن عليا إله ، لأنه لا يحرق بالنار إلا الله . (٢)

وقد استطاع ابن سبأ أن ينفث آراءه القائلة بتأليه على بين أهل المدائن والكوفة الذين التفوا حوله من فرط حبهم لعلى . وقد لاقت آراءه رواجا كبيرا خاصة بعد موت على . والتف حوله من التف ، وأخذت عنه كثير من الفرق الرأى القائل بتقديس بعض الناس إلى درجة قد تصل أحيانا إلى تأليههم .

وقد ظهرت بعض الفرق التى مالت إلى التجسيم والتشبيه (٣) ، ومعظمها من

---

(١) الرازى . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٥٧ ، الملطى . التنبيه ص ٢٥ ، ١٤٨ ، ابن أبى الحديد . شرح نهج البلاغة ٢ : ٣٠٩ . الحميرى . الحور العين ص ١٥٤

(٢) الغرابى . تاريخ الفرق ص ٢٩٨

(٣) التشبيه : قد يطلق التشبيه ويراد به اعتقاد المساعدة . فيقال لمعتقده . مشبه ، كما يقال لمعتقد الوحدانية : موحد . وقد يطلق التشبيه ويراد به الإخبار عن تشابه المتشابهين ،

غلاة الشيعة — أتباع على بن أبى طالب — وهم يظنون أنهم بمغالاتهم فى تقديس على يؤمنون الايمان الحق. وهناك أيضا مجسمة ومشبهة ظهروا بين الروافض والحشوية، وكل الكرامية مجسمة.

ونحن نعرف من هم الروافض، كما سنعرف الكرامية من خلال هذا البحث، أما الحشوية فيرى محمد بن زاهد الكوثرى أن الحشو يرجع إلى أن: « عدة من أحبار اليهود، ورهبان النصارى، ومؤابذة المجوس أظهروا الاسلام فى عهد الراشدين، ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج لديهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن معتقدين ما فى أخبارهم فى جانب الله من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد فى جاهليتهم، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ. فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة. ونحن نعلم أن الأمويين لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم، فأثر الحشوية فى الشيعة فنادوا بالتشبيه والتجسيم. ولكن سرعان ما تخلوا عنه حين ناظرهم المعتزلة. » (١).

ويرى الكوثرى أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتدلة دوامه بين حشوية الرواة، وكانت البصرة آنذاك مركز الآراء والنحل فانتشر فيها.

= وقد يطلق ويراد به إثبات فعل على مثال فعل، فيقال للذى قصد فعلا يشبه فعلا: قصد تشبيه فعله بفعل غيره. وقد أجمعت الأمة على أن من قال: إن الرب على صورة متصورة وعلى هيئة إنسان، فقد شبه ربه. والمشبه هو من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه. — الشامل ج ١: ١٥٩.

(١) مقدمة تبيين. ص ١٠، ابن عساكر. تبين كذب المفترى ص ١٠ وما بعدها، د. النشار نشأة الفكر ١: ٢٦٠ ط. الثالثة.

ومن أشهر من ظهر من مشبهة الحديث الأوائل مضر بن محمد خالد بن الوليد أبو محمد الضبي الأسدي الكوفى ، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصرى المتوفى ١٤٩ هـ ، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى ، ورقبة بن مصقلة (١) .

وقد مثل هؤلاء الحشو الهائل فى أحاديثهم الضعيفة . فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ، وأن المخاصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الاخلاص . (٢)

وحكى أن رقبة بن مصقلة قال : رأيت رب العزة فى النوم فقال : لأكرمن مثواه ، يعنى سليمان التيمى . (٣)

وبهذا القول وغيره مهد هؤلاء الحشوية الطريق إلى القول بفكرة الاتحاد فيما بعد ، كما مهد لها من قبل ظهور فكرة الاتحاد والحلول عند النصارى .

فى هذا الجو المشحون باللغو والحشو نشأ مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ ، وقيل إنه من الزيدية والمحدثين والقراء .(٤) وقيل إنه كان مفسرا سنيا ، ولعنه أبو حنيفة . وأجمعت الكتب على أنه كان مشبها ومجسما ، بل قيل إنه أول من أدخل فكرة التجسيم فى الفلسفة الاسلامية بصورة واضحة ،وأنه أخذ من اليهود والنصارى مايوافقه لتدعيم تفسيره المائل إلى التشبيه والتجسيم .

ويقال إن مقاتل بن سليمان كان من أوائل الذين فسروا المقام المحمود تفسيرا ماديا ، فقال : إن الله على العرش بالمعنى المكانى المادى ، وأنه استقر على العرش

(١) خ ـ نهاية العقول ٣ : ١٠٤٢ ، الاشعرى . المقالات ١ : ٢٦٣ الملل والنحل ١ : ١٠٥ ،

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٣ الملل ١ : ١٠٥ ، نشأة الفكر ١ : ٦٠٥ ط . الثالثة .

(٣) الاشعرى . المقالات ١ : ٢٦٣

(٤) ابن النديم . الفهرست ص ٢٦٣ ط . مطبعة الاستقامة

استقرارا محسوسا . ويحكى عنه المقدسى أنه : «زعم أن الله جسم من الأجسام، لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه (١) .

ونقل عنه الأشعرى أنه كان يقول : إن الله جسم ، وأن له جمة، وأنه على صورة الانسان لحم ودم ، وشعر وعظم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره. (٢)

ويذهب التهانوى إلى أن المقاتلية هم الجسمية ، وهم يقولون : إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ،ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية . وقد سبق مقاتل — إلى التجسيم — مضر وكهمس والهجيمى. (٣)

ويقرر التهانوى أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا : إن الله جسم لا كالأجسام. وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح . وتجوز عليه الملامسة والمصافحة . والمعانقة للمخلصين . (٤)

لقد ازدهرت مدرسة مقاتل التى كانت تصف الله وصفا ماديا ملموسا ،وتراه كائنا ماديا محسوسا ، ولاقت نجاحا فى خراسان — موطن مقاتل — التى ازدحمت بمذاهب الثنوية والمجوس . ومما لاشك فيه أن ابن كرام قد تأثر بهذا الجو المملوء بأفكار الحشو والتجسيم .

ولما كنا بصدد عرض الآراء والمذاهب القائلة بالتجسيم لمقارنتها بآراء

---

(١) البدء والتاريخ ٥:١٤١ ، نشأة الفكر ١:٦٣٥ — ٦٤٠ ط . الرابعة

(٢) المقالات ١:٢١٤،٢٥٨،٢٥٩ ، الحميرى . الحور العين ص ١٤٩

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١:٢٦١ ج ٢:٨٠٥

(٤) المرجع السابق ١:٢٦١

الـكرامية ، فلن نتصدى للاعتراض عليهم ، وسنكتفى بعرض آرائهم مرجئين الاعتراض عند تفصيل مذهب الكرامية . إذ يمـكن القول بأن مايعترض به على الـكرامية يصح الاعتراض به على سائر فرق المجسمة القائلين قولهم .

الهشامية :

وهم أتباع هشام بن الحكم ويرتبط الكلام عنه بالـكلام عن هشام بن سالم الجواليقى ، إذ تطلق « الهشامية » على أتباع الاثنين . ولـكى نفرق بينهما سنطلق على أتباع هشام بن الحكم « الهشامية الحـكمية » ، وأتبـاع هشام بن سالم « الهشامية الجواليقية » .

الهشامية الحكمية :

أتباع هشام بن الحكم ، مولى بنى شيبان . كنيته أبو محمد ، وقيل أبو الحكم . كوفى الأصل ، ولد بواسط وانتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعـين ومائة . وقيل إنه فى هذه السنة مات[1] ، والمشهور أنه توفى عام ١٩٠ هـ.

يقال إنه كان فى البداية من أصحاب الجهم بن صفوان ، ثم انتقل إلى القول بالإمامة بالدلائل والنظر . وقد كانت له مناظرات ومجادلات مـع المعتزلة ، كما أن له كتبا فى مهاجمة الثنوية والمجوس خلافا لما رواه عنه الملطى من أنه كان مانيا ثنوياً ثم أسلم . (٢) .

وأصحاب هشام يتبعون قوله فى أن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل ، عريض ، عميق . طوله مثـل عرضه ، وعرضه مثل عمقـه ، ولا يوفى بعضه عن بعض . وقالوا : إنه نور ساطع له قـدر من الأقدار ، فى مـكان دون مكان ،

---

(١) الأشعرى . المقالات ج ١ فى مواضع متفرقـة ، القمى . الفرق ، الاسفرائينى . التبصير ص ٢٣ .

(٢) الملطى . التنبيه ص ٣١ ، ابن النديم . الفهرست ص ٢٥٧ ، ٢٦٣ ، رجال الكشى ص ٢٢٠ .

كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون ورائحة ومجسة (١) .

وقال : إن هذه الصفات ليست غيره ، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد . وأن بين الله والأجسام مشابهة لولاها لما دلت عليه ، وأنه يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المنفصل عنه المتصل بما تحت الثرى . وأنه عاس للعرش على وجه لا يتفضل أحدهما على الآخر ، وأنه مريد للأشياء وإرادته حركة ليست عينه ولا غيره ، وأنه لا يعلم الأشياء قبل كونها بل بعد كونها .

وقال أيضا : إن الأعراض لا دلالة لها على البارى ، وأن الأئمة معصومون ، والأنبياء غير معصومين (٢) .

وعندما يقول هشام إن الله جسم ، فهو يعنى بالجسم « الموجود ، إذ لا موجود عنده فى الشاهد والغائب إلا الجسم . وروى عنه أنه قال : إن الجسم هو القائم بالذات . ولهذا زعم أن الله جسم لما أنه موجود على الحد الأول ، ولما أنه قائم بالذات على الحد الثانى » (٣) .

واستند هشام وابن كرام إلى قوله تعالى « الله الصمد » فى سورة الاخلاص فى القول بأن الله جسم . يقول ابن تيمية :

---

(١) ابن تيمية ، منهاج السنة ١ : ٢٠٣ ط: بولاق

(٢) خ – نهاية العقول فى دراية الأصول للرازى ٢:٥٠٠١٠ ، خ – ارشاد القاصد الى أسنى المقاصد لشمس الدين الانصارى ص ٢٠

(٣) خ – تبصرة الأدلة للنسفى ٢٨ ؛ المقدسى . البدء والتاريخ ٥ : ١٤٠ ط. برطرند ، ابن تيمية . العقيدة الحموية ١١٩ ، الغرابى . تاريخ الفرق ص ٢٠٠

« فقالوا : هو صمد ، والصمد لا جوف له . وهذا إنما يكون فى الأجسام المصمتة فإنها لا جوف لها كما فى الجبال والصخور وما يصنع من عواميد الحجارة ولهذا قيل : إنه لا يخرج منه شىء ولا يدخل فيه شىء ، ولا يأكل ولا يشرب ونحو ذلك . ونفى هذا لا يعقل إلا عما هو جسم . وقالوا : أصل الصمد الاجتماع، ومنه تصميد المال ، وهذا إنما يعقل فى الجسم المجتمع » (١) .

ولكن ماذا يعنى كل هذا عند هشام بن الحكم ؟ إن هشاما أثبت — حسب اعتقاده — أن الله جسم ، ومن صفات هذا الجسم أنه طويل ، عريض ، عميق ، وكل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يساوى الآخر ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه . ولا يوجد فى الأجسام ما يتصف بهذه الأوصاف ، فهو إذن يعنى أن الله جسم لا كالأجسام ، وهذا الجسم عنده هو الموجود . وبينه وبين سائر الأجسام مشابهة لولاها لما دلت عليه ، كما حكى عنه ذلك النسفى وابن الراوندى .

الهشامية الجواليقية :

أتباع هشام بن سالم الجواليقى الجعفى . مولى بشر بن مروان ، أبو محمد أو أبو الحكم ، كوفى . يقال له :هشام الجواليقى ، ثم صار علافا . عده الشيخ الطوسى فى رجاله تارة من أصحاب الصادق وأخرى من أصحاب الكاظم .

قال النجاشى : هشام بن سالم كان من سبى الجوزجان .(٢)

قال هشام : إن الوجود جسم . وأنه لا شىء فى العالم إلا الأجسام ،

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ٤١ .

(٢) خ مختصر فى بيان مقالات أهل العالم ٩٣ ب للقيرواني ،رجال الكشي ص ٢٣٨ القمى المقالات والفرق ص ٢٢٥ .

وأجاز أن يعقل العباد الأجسام (١) وهو يتابع قول هشام ابن الحكم في القول بأن الله جسم ذو حد ونهاية . غير أن الجواليقي قال : إن الله على صورة الإنسان وله حواس خمس ، ويد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ووفرة سوداء .

وحكى أبو عيسى الوراق أن هشاما كان يقول : إن ذلك نور أسود ، يقصد الوفرة السوداء ، ونصفه الأعلى مصمت ، إلا أنه ليس لحما ولا دما .

وقال أيضا : إن الله نور ساطع يتلألأ بياضا ، وأنه يسمع بغير مايبصر به . وسائر حواسه متغايرة على مذهبهم (٢) .

وقالوا : «لا يعقل عالما أبداً يدرك علما إلا بالحواس ، وأحالوا أن يوصف بغير ما تحيط به أوهامهم » (٣)

وحكى عن الجواليقي أنه قال في أفعال العباد : أنها أجسام ، لأنه لاشيء في العالم إلا الأجسام ، وأجاز أيضا أن يفعل العباد الأجسام . وروى مثل هذا القول عن شيطان الطاق (٤) . ويحكي الكشي عن هشام بن سالم أنه قال: إن الله عز وجل

---

(١) خ — نهاية العقول ٢/١٠٠٦ ، ١٠٤٢ ، خ - إرشاد القاصد ص ٢٠، خ — مختصر في بيان مقالات أهل العالم ٩٣ ب .

(٢) منهاج السنة ٢٠٣/١ ، البدء والتاريخ ١٤٠/٥، ١٤١ ، تاريخ الفرق ص ٣٠٠، المقالات والفرق ص ٢٢٥ .

(٣) الحيرى . الحور العين ص ١٤٩

(٤) القمي . المقالات والفرق ص ٢٢٦

صورة ، وأن آدم خلق على مثل الرب ، فنصف هذا ونصف هذا (١) .

وسواء قال هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى وغيرهم من المجسمة إن الله جسم لا كالأجسام ، أو أنه لحم ودم لا كاللحوم والدماء، فان هذا القول من الأقوال التى لم يأت بها نص ، وهذا الوصف من الأوصاف المبتدعة التى لم ترد فى قرآن ولا سنة .

والحقيقة أن لفظ « الجسم » عند العرب يعنى به : الطويل، العريض ، العميق، المحدود . يقول ابن خلدون : « أما غير هذا التفسير من أنه القائم بالذات أو القول بأنه المركب من الجواهر وغير ذلك ، فاصطلاحات للمتكلمين يريدون بها غير المدلول اللغوى . »(٢) مما دعاهم الى ابتداع القول بأن الله جسم ، ثم القول بأنه لا كالأجسام .

الجواربية :

أتباع أبى داود الجواربى ، وقيل داود الحوارى ، وفرقته تسمى « الحوارية » و « الجواربية » ، والمشهور أنه داود الجواربى .

قال : إن الله تعالى جسم، نصفه الأعلى من فمه إلى صدره أجوف ، أما النصف الأسفل من صدره إلى أسفله فهو مصمت ، والله عنده لحم ودم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وأذنين ، وهذا القول شبيه بقول الجواليقية والبيانية والمقاتلية .

---

(١) رجال الكشى ص ٢٤١

(٢) مقدمة ابن خلدون ٣ : ١٠٥٢ ط ، لجنة البيان العربى

وحكى عن داود أنه قال : اعفونى من اللحية والفرج ، واسألونى عما وراء ذلك .
وعلى الرغم من أن هذه الأقوال صريحة فى القول بأن هناك تشابها بين الله والبشر ، إلا أن الجوارى وأتباعه يقولون : إنه لحم لا كاللحوم ، ودم لا كالدماء (١).

وهذا القول خارج على أقوال المسلمين، ولا يمكن أن يدل على التنزيه بأى حال من الأحوال ، إذ يكفى قوله بأنه تعالى لحم ودم وإن كان هذا اللحم وذلك الدم لا كاللحوم ولا كالدماء ، فانه لا يمكن أن يعقل دم ولحم إلا ما هو معروف عن طريق الحس .

والحقيقة أن المجسمة والمشبهة عندما يطلقون الصفات على الله ، وتكون هذه الصفات تجسيمية ، فإنهم يجعلونها صفات سلوب ، بوضع حرف النفى « لا » قبل الصفة ، ولا أدرى سببا لاثباتها ثم نفيها إلا تردد القائل فيما يقوله ، وعدم اقتناعه به .

المغيرية :

أتباع المغيرة بن سعيد العجلى . مولى خالد بن عبد الله القسرى . ادعى الإمامة لنفسه ثم ادعى النبوة . قال : إن الله تعالى على صورة رجل من نور ، وقال إن عليه تاج من نور ، هذا التاج هو اسم الله الأعظم الذى تكلم به حين أراد أن

---

(١) مقالات الأشعرى ١ : ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، تاريخ الفرق للغرابى ص ٣٠١ ، البدء والتاريخ ٥ : ١٤٠ ، مقدمة ، ابن خلدون ٣ : ١٠٥٧ ، الفرق بين الفرق ص ٢٢٨ ، ابن الجوزى تلبيس ابليس ص ٨٤

يخلق العالم ، فطار ووقع على رأسه تاجا (١) . وهو تأويله لقوله « سبح اسم ربك الأعلى » س الأعلى : ١ .

والله عنده له من الأعضاء والجوارح ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة ، إلا أن أعضاءه على صورة حروف الهجاء . فالألف موضع قدميه ، والميم رأسه ، والسين صورة أسنانه ، والعين والغين صورة أذنيه ، والصاد والضاد صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج . وزعم أنه عرج إلى السماء فمسح الرب رأسه وقال : اذهب يابنى إلى الأرض وقل لهم إن عليا يمينى وعينى . وهذا نظير قول أبى منصور العجلى أنه عرج إلى السماء وأن الله تعالى مسح بيده على رأسه وقال له : يابنى بلغ عنى (٢) .

الشيطانية :

أتباع شيطان الطاق الرافضى ، وهو لقب لقبوا به أبا جعفر محمد بن النعمان الأحول الذى تلقبه الشيعة مؤمن الطاق . وقد أطلق عليه هذا الاسم لأنه كان يجلس فى سوق طاق المحامل بالكوفة للصرف . عاش فى زمان جعفر الصادق الذى توفى عام ١٤٨ هـ ، وقد قيل إن شيطان الطاق توفى بعده بمدة .

قال : إن ربه على صورة الانسان ، ومنع هو وأتباعه أن يكون جسما ،

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق س ٢٣٩

(٢) عقيدة السفارينى ١ : ٨١ ، الكامل فى التاريخ ٥ : ٨٢ ، البدء والتاريخ ٥ : ١٤٠ الفرق بين الفرق س ٢٣٨ ، الملل والنحل ١ : ١٢٦ ، تاريخ الفرق س ٢٩٨

ولعله فعل هذا لكى يتجنب الالزامات التى تقع على المجسمة ، فوقع فى التشبيه. وشارك هشاما فى القول بأن أفعال العباد أجسام ، وأن العبد يصح أن يفعل الجسم (١) .

وهناك من الفرق القائلة بالتجسيم أو التشبيه أو الاثنين معــا أو الحلول مالا يمكن حصره فى هذا البحث ، وقد اقتصرنا على ذكر نبذة بسيطة عن بعضهم ليتضح لنا قول ابن كرام وأتباعه بين هذه الأقوال الكثيرة ، ومدى تأثير هذه الفرق على مذهبه المجسم ، علماء بأنه قد أثرّ فيمن جاء بعده من فرق المجسمة.

ثانيـا : **التيارات الفلسفية :**

معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية لاشك أثرت فيهم ، فقد قرأوا علوم اليونان من طب وفلك وكيمياء وفلسفة وغيرها ، وقد تأثر أبو الهذيل العلاف وهشام ابن الحكم وغيرهم بهذه الفلسفة ،وتناولوا كتب أرسطو بالنقد والتحليل أيضا .

قد تكون الفلسفة اليونانية وصلت إلى المسلمين قبل حركة الترجمة التى ازدهرت فى عصر المأمون . وذلك عن طريق الغنوصية التى كانت تحمل فى ثناياها كثيرا من العناصر اليونانية. لقد عرف المسلمون فلاسفة اليونان من أول الفلاسفة الذين يسمون بالطبائعيين ومن جاء بعدهم من السوفسطائيين وأصحاب الرواق ، حتى سقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعهم .

---

(١) منهاج السنة ١ : ٢٠٣ ، الفرق بين الفرق ص ٧١ ، الفهرست ص ٢٦٤ ، الانتصار والرد على ابن الراوندى ص ٦ ، ٥٨ ، ١٧٧ .

فلاسفة اليونان:

١ - افلاطون :

سبق القول إن ابن كرام وبما يكون قد تأثر بالمجوس والكيومرثية فى القول بحلول الحوادث فى ذات القديم ، وأن المجوس هم أول من أتى بهذه الفكرة ، ولكن أفلاطون ، الفيلسوف اليونانى سبقهم إلى هذا القول . لقد قال أفلاطون بمادة مطلقة ، هيولى مطلقة ، قديمة ، رخوة ، تحدث فيها الحوادث .

يقول فى محاورة « طيماوس » : إن المادة أزلية وهى أصل الشر ، والصانع وهو أصل الخير أزلى أيضا ، وهو يخلق الأشياء على غرار الصور ، بأن يتأمل هذه الصور وعلى غرارها يصنع الموجودات .(١) فالمادة وهى أصل العالم — عند أفلاطون — قديمة أزلية . تطرأ عليها الأعراض فتتشكل على غرار الصور ، وتصبح معينة بحيث يمكن التفرقة بين مادة مصورة وأخرى . وهذا معناه تقبل القديم الأزلى — وهو هنا المادة الغير متعينة — الحوادث أى الأعراض التى تطرأ عليها فتشكلها . والفارق بين أفلاطون وابن كرام فى هذا القول أن الأخير يقصد بالقديم الله ، فى حين يقصد به أفلاطون المادة الرخوة .

وقد مال كل من البغدادى والدكتور النشار إلى القول بأن الكرامية أخذت القول بحدوث الحوادث فى ذات القديم تعالى من أفلاطون .

أما البغدادى فيقول :

« وأجمع الفريقان (٢) منهم على أن ذات الله لا يخلو فى المستقبل عن حلول

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى . أفلاطون ص١٨٩ ومابعدها ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ط الثالثة

(٢) يقصد بالفريقين ، فريقان من فرق الكرامية

الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل . وهذا نظير قول أصحاب الهيولى إن الهيولى كانت فى الأزل جوهرا خاليا من الاعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهى لاتخلو منها فى المستقبل ». (١).

وأغلب الظن أن هذا القول صحيح لأن الترجمة انتعشت فى عصر المأمون ، الذى عاش فيه ابن كرام . وقد شجع المأمون الترجمة من اليونانية إلى العربية وبالعكس ، كما شجع الترجمة عن الفارسية وإلى الفارسية ، إلى غير ذلك من اللغـــــات الأخرى . ومن الطبيعى أن يطلع ابن كرام على هذه الكتب المترجمة وأن يتأثر بها كما تأثر بأقوال الثنوية . وفى الحالين حاول أن يغير فى هذا القول حسب مايقتضيه الدين الاسلامى ، فلم يصرح بأن العالم قديم أزلى — بالرغم من أنه يقول لايحدث فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات الله ، وأن ذاته لن تخلو فى المستقبل عن الحوادث ، إذ هى واجبة البقاء فى ذاته ولو جاز عدمها لتعاقبت عليه الحوادث — فصرح ابن كرام بأن العالم حادث وإن كان كلامه لايدل على ذلك (٢) .

ويعلق الدكتور النشار على قول البغدادى السابق ، فى أن الكرامية تأثرت بقول أصحاب الهيولى وهو القول الذى يؤيده فيقول :

« هذا هو مصدر الكرامية فعلا ، ولكن من هم أصحاب مذهب الهيولى ؟ لم يتنبه البغدادى إلى الحقيقة كاملة . إن هؤلاء هم أصحاب مذهب الهيولى المطلقة — هيولى أفلاطون — ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٨ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة ، الملل والنحل ١١٤١ ١

دخوة تحدث فيها الحوادث . فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة ، تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها مذهبهم الديني ». (١)

ثم يقول بعد ذلك :

« ويمضي المذهب منسجماً مع الأفلاطونية ، فيقرر أن لكل موجود إيجادا ولكل معدوم إعداما ... ولم يذهب أفلاطون إلى القول بأن الصورة في الذات الإلهية ، ولكنه يذهب إلى أنه أبدع الموجودات على مثال صور أو مُثُل عنده في عالم المثل (٢) » .

٢ ـ أرسطو :

هذا بالنسبة لمسألة حلول الحوادث في ذات القديم ، فماذا عن تأثر ابن كرام بفلاسفة اليونان في القول بأن الله « أحدى الذات ، أحدى الجوهر » ؟

لقد قيل إن أصل هذا القول هو إطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله سبحانه وتعالى ، ولكن ما هو الجوهر عند فلاسفة اليونان ؟ وبصفة خاصة عند أرسطو مثلا ؟

يقول أرسطو : الجوهر هو ما لا يحل في موضوع ، أي الذي يوجد فيه غيره ، ولا يوجد هو في غيره . » (٣)

ومعنى هذا أن الجوهر عند أرسطو هو ما يكون موضوعا للأعراض أو

(١) نشأة الفكر ١ : ٦٢٥ ط. الثالثة

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

(٣) أرسطو لعبد الرحمن بدوي ص ٦٩ ط. ١٩٥٣

الأشياء الأخرى بوجه عام ، وبعبارة إسلامية — إن صح هذا التعبير — الجوهر عند أرسطو هو محل للحوادث ، وهو غير حادث . وهذا بعينه وصف الإله عند ابن كرام ، إذ أن الله عنده محلٌ للحوادث وهو غير حادث. بيد أن أرسطو كان يرى أن هناك جواهر كثيرة فى حين يقول ابن كرام بجوهر واحد هو الله تعالى ، ولا شىء سواه يمكن وصفه بأنه جوهر .

ويعنى ابن كرام بالجوهر أيضاً القائم بالذات ، وقوله إن الله أحدى الجوهر. معناه : أن ذاته هى جوهره وجوهره هو ذاته ، وهذه الذات حاملة للأغراض التى هى الحوادث ، وهو عنده أيضاً جسم بمعنى أنه قائم بذاته . فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام يعنيان شيئا واحدا هو القيام بالذات ، وما دامت الحوادث تحتاج إلى غيرها ، فإنها ليست جواهر ولا ذواتا ولا أجساما ، إنما الجسم الوحيد هو الله تعالى وهو جسم إلا كالأجسام . وإن أطلقنا على بعض الموجودات أنها أجسام ، فإنها حينئذ تخالف ما عناه ابن كرام من أن الله جسم . وهذا يوحى من قريب أو من بعيد بقدم العالم على الرغم من قول الكرامية بحدوثه . وإنما حدوثه عندهم فى ذات القديم ، والله تعالى لا يقدر على إفنائه .

ويؤدى قولهم أيضاً إلى وحدة الوجود المادية ، إذ ما دام الله هو الجسم الوحيد الذى ليس كمثله جسم ، وهو الوجود الحق ، فهو إذن حاوى للعالم بما فيه من موجودات بوصفه أحدى الذات ، أحدى الجوهر .

وكان لابد لهذا الجسم أن يكون غير متناهى ، إلا أن فرق الكرامية اختلفت فيما بينها فى القول بتناهى الله ، أهو من جهة واحدة أو أكثر . ولكن يكاد الكراميون بأسرهم يجمعون على أن الله غير متناه من جميع الجهات عدا جهة التحت ، وهى التى يماس منها العرش ، فى حين أنكر قليل منهم النهاية .

وتزداد كفة تأثر الكرامية بفلاسفة اليونان رجحانا فى القول بأن الله جوهر ، إذا عرفنا أن أفلاطون وأرسطو بصفة خاصة وفلاسفة اليونان بصفة عامة كان لهم أثرا كبيرا فى الفلسفة الإسلامية ، وإذا عرفنا أيضاً أن الفلسفة الرواقية قد وصلت إلى المسلمين عن طريق المذاهب الغنوصية وعلى رأسها لديصانية .

٣ ـ الفلسفة الرواقية :

من المرجح أن تكون بعض كتب أصحاب الرواق قد نقلت فى العصر الأموى ووصلت إلى المسلمين عن هذا الطريق . أو وصلت إليهم عن طريق الإتصال بآباء الكنيسة فى الأديرة والكنائس ، أو عن الطريقين معا .

ومؤسس الرواقية هو زينون بن مانسوس ، من أهل قيطس . يقال إنه ولد سنة ٣٣٦ ، وتوفى سنة ٢٦٤ قبل الميلاد .

كان يرى أن المبادىء هى الله عز وجل ، وهو العلة الفاعلة ، والعنصر وهو المنفعل (١) وكانت الرواقية تقول : إن النفس جسم ، ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكانى. وقد مال الروقية إلى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما (٢) وهذه الأجسام عندهم مادة متنفسة ، أى حية . ويذكر فلوطرخس فى « الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة » :

« أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا : إنه الكل ، وقالوا : إنه بجسم » (٣) . أى أنهم قالوا بوحدة الوجود المادية ، إذ يقول فلوطرخس بعد ذلك :

---

(١) فلوطرخس . الآراء الطبيعية ص ١٠٤ ، ١٠٥ ترجمة قسطا لوقا ط ١٩٥٣

(٢) د. عثمان أمين · الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢

(٣) ص ١٠٦

« إن الرواقيين يحدون الجوهر الإلهى بأنه روح عقلى ، نارى ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور بأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل . » (١)

والله عند الرواقية هو صورة العالم فى أفكار الناس ، والله هو العالم والعالم هو الله .

« ... وجمال العالم ظاهر أيضا فيما يرى من الحيوانات ، والنبات والأشجار وغير ذلك ، ومما يزيد فى بهاء العالم ما يبدو لنا فيه ... » (٢)

وقد عرف المسلمون كل هذا عن الرواقيين ، كما عرفوا أن الرواقيين يقولون:

« إن الله نار صناعى ، يسلك طريق إيجاد العالم ، وهذه النار تحتوى فى داخلها على كل الصور الخاصة بالبذور أو الحيوانات المنوية التى عنها تتولد الجزئيات ، والتى بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم » (٣)

فالله عندهم روح ، أى أنه نفس مادية بالمعنى الرواقى . ويصير مذهبهم فى وحدة الوجود منسجما بقولهم « إن داخل العالم لا خلاء فيه ، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له » (٤)

لقد وصل كتاب فلوطرخس « فى الآراء الطبيعية » إلى المسلمين ، وهذا الكتاب لا يخلو فى الكثير من صفحاته عن إيراد مذهب الرواقية فى الألوهية

---

(١) فى الآراء الطبيعية ص ١٠٦

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٣) فى الآراء الطبيعية ص ١١٤

(٤) المرجع السابق ص ١١٨

والعالم والإنسان ، كما أن المذهب الرواقى قد وصل إليهم عن طريق الوسائل السابقة الذكر ، وعن طريق كتاب آخر هو « لغز قابس » ، ولما كان لغز قابس يورد الفلسفة الأخلاقية الرواقية ، لذا لن نتعرض له هنا .

لقد تأثر ابن كرام بأصحاب الرواق فى القول بمادية الموجودات كلها ، فقال إن الله جسم ، وأن ما عدا هذا الجسم فهو أعراض . يقول الدكتور النشار :

« وابن كرام هنا رواقى واضح ، وهو يقع ببساطة فى مذهب أحادية المادة أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود الذى نراه فيما بعد على أفظع صورة لدى مدرسة محي الدين بن عربى . وهنا يمكننا أن نقول إن ابن كرام كان يضع ، وهو يشترك فى هذا مع هشام بن الحكم ، أساس وحدة الوجود المادية الرواقية ، إن الوجود جسم واحد ، هو الله ، وأن ماعداه ليس سوى أفعال أو أعراض . » (١)

ويذهب الدكتور عثمان أمين إلى أننا : « إذا نظرنا إلى مادية الرواقيين وميلهم إلى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما ، وجدنا لهذه النزعة عند الإسلاميين أنصارا . فنحن نعلم أن مفكرى الإسلام قد تفرقوا فى عقائدهم على مر القرون فرقا : فقال بعضهم بالتجسيم ، وذهب غلاة الشيعة والرافضة إلى أن لله صورة وأنه جسم ذو أعضاء . ووضع كثيرون من المحدثين والرواة أحاديث وروايات فيها تشبيه الله بخلقه ووصف له بصفات البشر مما لا يليق بجلاله ، وقالت المشبهة : إن الله شىء ، ومعنى ذلك عندها أنه جسم . » (٢)

وهذا يجرنا إلى الكلام عن التيار الثالث من التيارات الفلسفية وهو النزعة الحسية المادية أو ما يسمى بالواقعية الحسية عند المسلمين . وتتمثل عند ابراهيم ابن سيار النظام.

---

(١) نشأة الفكر ١ : ٦٢٠ ط . الثالثة

(٢) الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢ ط . الثانية

٤ — الواقعية الحسية :

إن التجسيم كفكرة يعبر تماما عن اعتماد القائلين به على الحس ، سواء كانوا من مفكرى الاسلام أو اليهود وإن كان اليهود قد نظروا إلى الله نظرة حسية أدت بهم إلى التشبيه والتجسيم ، فإننا نجد أن بعض مفكرى الإسلام نظروا هذه النظرة الحسية الطبيعية المادية إلى كل الموجودات ، عدا الله تعالى .

فنجد إبراهيم بن سيار النظام المتوفى تقريبا عام ٢٣١ هـ مثلا قد تشبعت آراءه بآراء طبيعية ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة . ولقد ذهب تجسيم النظّام للموجودات إلى حد تجسيم بعض الموجودات الروحانية وبعض الأعراض والخصائص الجسمانية ، فنظر إلى الروح نظرة مادية حسية ، وهى النزعة الغالبة على فلسفته . فالروح عنده جسم لطيف ، كذلك الألوان والروائح والطعوم أجسام لطيفة أيضا . (١)

وهذه فكرة رواقية أصلا ، وقد بيّنا ذلك عند الكلام عن الرواقية . وقد قال النظّام : إن الروح جسم ، وهى النفس (٢) .

ويعتبر النظّام أصدق مثال على وجود النزعة الحسية عند المسلمين ، وعلى أن عقولهم لم تكن قد تهيأت بعد للقدرة على إدراك المجردات والأمور العقلية البحتة تهيؤا تاما ، وإن كانوا قد عرفوها ، إلا أنهم لم يكونوا قد تخلصوا بعد من النظرة الواقعية الحسية الأقرب إلى التجسيم منها إلى التجريد والتنزيه . وهـذا

---

(١) د . أبو ريدة . النظام ص ٤٧ وما بعدها ط . ١٣٦٥ هـ ، الأشعرى . المقالات ٢ : ٤١ ، الغرابى . تاريخ الفرق ص ١٩٤ وما بعدها ؟ د . النشار . نشأة الفكر ١ : ٩٩ ط . الرابعة

(٢) الأشعرى . المقالات ٢ : ٢٧

الجانب المادى الذى ظهر فى الفلسفة الإسلامية ، كان قد تسرب إليها عن اليهودية، وعن اليهود الذين دخلوا فى الدين الاسلامى .

يقول ابن حزم : إن النظّام ذهب مذهب هشام بن الحكم سواء بسواء فى القول بأنه ليس فى العالم إلا جسم ، هـذا الجسم هو الله والألوان والحركات أجسام . أى أن الجسم. إذا كان طويلا عريضا عميقا ، فن حيث يوجد يوجد اللون فيه. فهو يرى الوجود كله جسم مادى ، والله جسم ولولا جسميته لما دلت الأجسام عليه ، وقد ذهب إلى هذا النظّام ، إلا أنه لم يقل بجسمية الحركات (١) .

ويعتبر الدكتور النشار النظام تلميذ هشام بن الحكم (٢). إلا أن النظام لم يجسّم الله عز وجل ، وإن كان قد جسّم باقى الموجودات .

ربما يظن مما سبق ومما سيأتى أن الكرامية أخذت عن كل فرقة قولا ، فتأثرت تارة باليهود وأخرى بالمسيحية ، وثالثة بالمانوية ، ورابعة بغيرهم من الفلاسفة ، وأنها مذهب تلفيقى ، جمع مقالاته من هنا وهناك . ولكن الذى ينظر إلى هذا المذهب نظرة عميقة وفاحصة — حتى من خلال إلزامات خصومهم — فإنه يجده مذهبا متكاملا ، منسجما فى مقالاته ، على أن تكون هذه النظرة إليه نظرة إلى مذهب فلسفى كبير استطاع أن يسيطر على الناحية السياسية فى خرسان فى القرن الرابع والخامس الهجريين ، الدرجة التى كان يخشى فيها الحكام أنفسهم بالإضافة إلى العامة من سطوتهم ونفوذهم ومقدرتهم على إشعال الفتن داخل البلاد .

---

(١) نشأة الفكر ٢ · ٢٤٣ ط . الرابعة

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

وقد كان للكرامية مناظرات عدة مع الفرق الاسلامية الكلامية آنذاك ، إلا أننا إذا نظرنا إلى الكرامية كفرقة إسلامية ، نجدها قد خالفت أهل السنة والجماعة فى كثير من الأقوال ، ولكن هذا لا يعنى ألبتة مخالفتها لهم فى كل الأقوال أو أن مذهبهم فاسداً كل الفساد ، فلكل مذهب جوانب قوته وجوانب ضعفه أيضا ، هذه الجوانب هى التى تميزه عن غيره من المذاهب .

وكما تأثرت الكرامية بأصحاب الديانات الأخرى، سواء المنزّلة أو من كانت لهم شبهة كتاب كالمانوية مثلا ، فإنها تأثرت أيضا ببعض الفرق الاسلامية الكبرى: الخوارج والمرجئة والمعتزلة والأشاعرة فى نواحى أخرى من مذهبها عدا ناحية التجسيم .

١ - الخوارج :

تكونت ثلاث فرق إسلامية كبرى حول الخلافة هى :

١ ــ الخوارج ٢ ــ الشيعة ٣ ــ المرجئة

وقد أطلق لقب الخوارج على كل من خرج على الامام الحق الذى اتفقت عليه الجماعة ، سواء كان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين باحسان والأئمة فى كل مكان . وكان لقب الخوارج يطلق منذ البداية على الخارجين على علىّ رضى الله عنه .

وقد انقسمت الخوارج إلى فرق يجمعها القول بالتبرأ من عثمان وعلىّ ، رضى الله عنهما . وأهم هذه الفرق : المحكّمة ، الأزارقة ، النجدات ، البيهسية ، العجاردة ، الثعالبة ، الإباضية والصفرية وقد قال بعض الخوارج « بجواز أن

يبعث الله تعالى إلى خلقه رسولا بلا دليل يدل على صدقه. »(١)

وهذا نظير قول الكرامية : « إن الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبي غير إرسال الله إياه ، وغير عصمته وغير معجزته ». (٢)

يقول البغدادى : « إنهم سرقوا هذه البدعة من إباضية الخوارج الذين قالوا : إن قول النبي عليه السلام أنا نبي . فنفسه حجة لا يحتاج معها إلى برهان » . (٣)

والإباضية هم أتباع ابن إباض التميمى ، وقد انقسمت الإباضية إلى أربع فرق هم :

١ — الحفصية　　　٢ — الحارثية
٣ — اليزيدية　　　٤ — أصحاب طاعة لايرادبها إلا الله .

وقد أجمعوا على أن من دخل فى دين المسلمين وجبت عليه الشرائع والأحكام وقف على ذلك أو لم يقف ، سمعه أو لم يسمعه . كما قالوا إن من ورد عليه الخبر ، عليه أن يعلم ذلك بالخبر .

وقال بعضهم : يجوز أن يخلق الله رسولا بلا دليل ، ويكلف العباد بما أوحى إليه ، ولا يجب عليه إظهار المعجزة ، كما لا يجب على الله تعالى ذلك إلى أن يخلق

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٠٦

(٢) البغدادى . أصول الدين ص ١٥٤ ، الفرق بين الفرق ص ٢٢١ ، الاسفرائينى التبصير فى الدين ص ١٠٢ ، عقيدة السفارينى ١ : ٨٠ ، التهانوى . الكشاف ٢ : ٨٠٥

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

دليلا ويظهر معجزة أو لا يفعل . وهذا يعنى أنه يكفى لتصديق الرسول والنبى قوله « أنا نبى » و« أنا رسول » . وهذا ماقالته الكرامية من بعد الإباضية(١) . وهو ماذكر فى كتب الفرق عن تأثر الكرامية بالخوارج فى مسألة النبوة .

ولكن مامدى تأثرها بالمرجئة ؟

٢ ـ المرجئة :

إن لفظ المرجئة مشتق من الإرجاء وهو على معنيين

أحدهما : بمعنى التأخير كما فى قوله تعالى « أرْجِه وأخاه » الأعراف: ١١١

والثانى : إعطاء الرجاء .

ويطلق اسم المرجئة عليهم بهذين المعنيين معا ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد ، كما كانوا يقولون : لايضر مع الايمان معصية ، ولا ينفع مع الكفر طاعة .

وقيل : الإرجاء هو تأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة (٢) .

وقد اتفقت المرجئة والكرامية فى القول بأن « الكفر بالله هو التكذيب له ، والانكار له باللسان ، وإن الكفر لايكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح ، وهذا قول محمد بن كرام وأصحابه (٣) .

وعلى هذا فالمنافق عند المرجئة والكرامية مؤمن حقا لقوله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله » .

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠٦ ، ٢٢٢ ، مقالات الاسلاميين ١ : ١٧٣

(٢) مقالات الاسلاميين ١ : هامش ص ٢٠٢ ومابعدها ، الملل والنحل ١ : ١٣٩

(٣) الأشعرى . المقالات ١ : ٢٠٦

فالايمان عندهم إذن لا يتبعض ولا يتجزأ ، كما أنه لايزيد ولا ينقص .

واختلفت الكرامية عن المرجئة فى قولها : إن الايمان هو الاقرار الفرد على الابتداء ، وأن تكريره لايكون إيمانا ، لأن الناس جميعها قبلت الايمان فى الذر الأول حين سألها الله تعالى « ألست بربكم ، قالوا . بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن ذلك غافلين » (١) وإنما يكون تكريره إيمانا من المرتد إذا أقر به بعد ردته .

وقد تنبه الأشعرى إلى إرجاء الكرامية فى هذه المسألة إذ ذكرهم تحت « فرق المرجئة » ووافقه على ذلك الشهرستانى حين قال : إن الكرامية فرقت بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف ، وفيما يعود إلى الآخرة والجزاء (٢) .

وقد كان تصريح ابن كرام بأن الايمان قول مجرد ، دافعا لمعاصريه على إحراق كتبه التى ألفها ، ومنبها لأتباعه بتوخى الحذر ، فحرصوا بعد ذلك على تغيير بعض المصطلحات التى أطلقها ابن كرام حتى لايثيروا غضب من حولهم ، محاولين عدم الخروج عن الطريق الذى رسمه لهم مؤسس الكرامية الأول أبو عبد الله .

وقد اعتبر البغدادى أبو حنيفة « الإمام » من المرجئة فى مسألة الايمان ؛ إذ أنه يقول هو وأتباعه : إن الايمان هو المعرفة بالله والاقرار بوجوده ، والمعرفة بالرسول ، والاقرار بما جاء من عند الله فى الجملة دون تفسير .

وقد اشتهر عن أبى حنيفة — رضى الله عنه — أنه كان يقول : الايمان هو

---

(١) الأعراف : ١٧٢

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ١ : ١١١ ؟ د . النشار . نشأة الفكر ١ : ٦٣٤ ط الثالثة

التصديق بما علم بمجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا ، وأن الاقرار باللسان ليس جزءا من حقيقة الايمان . وبنى على ذلك أن الايمان لايزيد ولا ينقص ، لأن ما انعقد عليه القلب من ايمان إن نقص صار جهلا أو وهما أو شكا ، أى أنه يصير لا إيمان .

وقد جعل أبو حنيفة العمل مرتبة متأخرة عن الايمان الذى هو التصديق عنده، ولهذا قالوا عنه إنه مرجىء، ولأنه يرجىء أيضا حكم العصاة من المؤمنين إلى اليوم الآخر لكى يحكم الله فيهم بما يشاء (١) .

وتختلف الكرامية عن الحنفية بقولها : إن الايمان هو الاقرار ، وهو قول الذر الأول « بلى » فى الأزل ، فى حين قالت الحنفية : إن الايمان هو التصديق .

وإن كانت الكرامية قد قالت بقول المرجئة فى الايمان ، فانها قالت بقول أبى حنيفة فى أنه لايزيد ولا ينقص ، وقالت بقول المعتزلة والقدرية فى التحسين والتقبيح .

٣ ـ المعتزلة :

المعتزلة لفظة اشتقت من الاعتزال . والمتداول أنه أطلق على أصحاب واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد حين اعتزلا مجلس الحسن البصرى لما خالفوه فى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ، ولكنه فاسق ، فى منزلة بين المنزلتين .

ويقول نلينو ـــ المستشرق الايطالى ـــ إن اسم « المعتزلة » لم يكن فى ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يخترعه

---

(١) الأشعرى . المقالات ١ : ٢٠٢ الهامش

أهل السنة مضمنين إياه معنى ذم أو سخرية باعتبار هذه الفرقة خارجة على مذهبهم ؛ وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم وتقبلوه بمعنى « الحايدين » أو الذين لاينصرون أهل السنة على الخوارج أو العكس فى مسألة « الفاسق » .

ويمكن أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر ، لأن مسألة الفاسق قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية فى القرن الأول ، فكان المعتزلة آنذاك امتدادا للمعتزلة السياسيين فى القرن الأول .

وقد كانت تسمية المعتزلة بهذا الاسم تسمية جزئية فى وقت من الأوقات ، مثل التسميات الأخرى كالقدرية والموحدة والعدلية ، ذلك لأن النقطة التى ميزتهم عن سائر الفرق ـــ وهى مسألة مرتكب الكبيرة ـــ قد فقدت أهميتها من بعد انقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى التى رسخت شيئا فشيئا وطغت على هذه المسألة (١) .

هذا هو تفسير معنى كلمة «معتزلة» أما الجانب الذى تأثرت بهم الكرامية فهو :

التحسين والتقبيح :

أجمعت المعتزلة على أن أصول المعرفة ، وشكر النعمة واجبة قبل ورود الشرع ، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل ، كما أن إتيان الحسن ، واجتناب القبيح من موجبات العقول (٢) .

---

(١) نلينو . التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ١٧٣ ـ ١٩٢ ، ط • الثالثة ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، الينو مجلة الدراسات الشرقية . المجلد السابع . روما ١٩١٦ ، ابن المرتضى . طبقات المعتزلة ص ٢ ومابعدها ، ط . ١٩٦١ .

(٢) الملل والنحل ١ : ٤٥ ، ١١٣

وقد ذهبت الكرامية فى التحسين والتقبيح مذهبهم « وسبقهم أكثر القدرية إلى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقول » . (١)

فالعقل عند كل من الكرامية والمعتزلة يحسن ويقبح قبل ورود الشرع ، ويجب معرفة الله تعالى بالعقل . وأدى بهم هذا القول إلى تمجيد الانسان . فذهبوا إلى أن أول خلق لله يجب أن يكون جسما حياً يصح منه الاعتبار (٢) ، وهو الإنسان وأن حكمته تقتضى خلقه قبل الجمادات لوجود العقل فيه ، هذا العقل الذى يسير الناس بمقتضاه لأنه الحاكم بالحسن والقبح .

« وقد ذهبت الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية إلى أن العقل قد يحكم استقلالا بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها . وتارة ضرورة كحسن الصدق النافع والإيمان ، وقبح الكذب الضار والكفران . وأن المقتضى لذلك هو كونه صدقا نافعا وكذبا ضارا بالدوران . وتارة نظرا كحسن الصدق الضار وقبحه ، وقبح الكذب النافع أو حسنه ، على قدر اختلاف المضرة والنفع (٣) .

ولم تتأثر الكرامية بالمعتزلة فى القول بالتحسين والتقبيح العقليين فقط ، بل ذهبت مذهبها فى القول بالصلاح والأصلح . وعلى الرغم من أن الشهرستانى يذكر أنهم لم يقولوا بالصلاح والأصلح إلا أن البغدادى يؤكد ذلك .

يقول الشهرستانى : « واتفقوا على أن العقل يحسّن ويقبح قبل الشرع ،

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٠

(٣) خ - نهاية الوصول فى دراية الأصول الأرموى ص ٢١٦

وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة ، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلا كما قالت المعتزلة ».(١)

وإن كانت الكرامية لم تثبت فكرة اللطف الالهى فى مذهبها ، فانها قالت بالصلاح والأصلح تماما كما قالت المعتزلة ، إذ لايجوز - عندها — فى حكمة الله اخترام الطفل الذى يعلم أنه إن أبقاه إلى زمان بلوغه آمن ، ولا اخترام الكافر الذى لو أبقاه إلى مدة آمن، إلا أن يكون فى اخترامه إياه صلاح لغيره(٢) .

وهذا بعينه هو القول بالصلاح والأصلح الذى عند المعتزلة ،وهو نفس القول الذى قاله الجبائى وناظره فيه الأشعرى وأفحمه ، حين طلب إليه أن يرد على الكافر الذى رأى الصبى يتوفى حتى لا يكفر عند بلوغه ، فى اعتراضه على الله لماذا أبقاه حتى كفر ؟ ولماذا لم يمته كما أمات غيره من الأطفال الذين علم أنه لو أبقاهم إلى زمان بلوغهم لكفروا .

ويؤكد الاسفرائينى قولهم بالصلاح والأصلح حين يقول :

«ومن سوء اختيارهم لحقوقهم بالمعتزلة فى القول بإيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى ، وترتيبهم عليه شريعة كما رتبها عليهم . »(٣) .

إذ أن الكرامية قالت : إن الله تعالى لو خلق الناس وكان فى معلومه ألا يؤمن به أحد ، لكان خلقه إياهم عبثا . ويعترض عليهم فى قولهم بالصلاح والأصلح بنفس الاعتراض الذى أورده الأشعرى على الجبائى .

---

(١) الملل والنحل ١ : ١١٣

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢١

(٣) التبصير فى الدين ص ١٠٢

وإن كانت الكرامية قد اقتربت من المعتزلة فى قولها بالتحسين والتقبيح ، والصلاح والأصلح ، فانها أيضا اقتربت من الأشاعرة فى القول بالقدر .

٤ — الاشاعرة

أثبت الأشاعرة — أتباع أبى الحسن الأشعرى — أن القدر خيره وشره من الله ، وأن الله مريد للكائنات كلها خيرها وشرها ، وأنه خلق الموجودات جميعا : حسنها وقبيحها .

يقول محمد بن الهيصم — وهو زعيم الكرامية فى عصره — أن القدر خيره وشره من الله تعالى ، وأنه أراد الكائنات كلها ، وخلق الموجودات كلها ، خيرها وشريرها ، حسنها وقبيحها (١) .

وهذا أيضا هو قول أهل السنة الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله .

ويمضى ابن الهيصم قائلا : « نثبت للعبد فعلا بالقدرة الحادثة ويسمى ذلك كسبا . والقدرة الحادثة مؤثرة فى إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا مخلوقا للبارى تعالى ، تلك الفائدة هى مورد التكليف . والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب . » (٢)

وهذا بعينه هو نظرية الكسب عند الأشاعرة ، فالعبد عندهم قادر على أفعاله ، إذ الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة . والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة

---

(١) الملل والنحل ١ : ١١٣
(٢) المرجع السابق • نفس الصفحة

تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر . فمن هذا قال المكتسب هو : المقدور بالقدرة الحاصلة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة (١).

ثم على قول أبي الحسين لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث بعكس مايقوله الكرامية من أن القدرة الحـــادثة مؤثرة في الإحداث ، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ، أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته (٢) .

ولكن كيف يتفق القول بالكسب والصلاح والأصلح معا ؟

إذا نظرنا إلى مذهب الكرامية في القدر ، وقولهم بأن القدر خيره وشره من الله ، صح منهم القول بالقدرة الحادثة والفعل المكتسب. وإذا نظرنا إلى آرائهم في التحسين والتقبيح والسير بمقتضى موجبات العقول ، صح منهم القول بالصلاح والأصلح . أي أنه يجب على الله أشياء ويحظر عليه أخرى ، لأنه مادام العبد يسير حسب موجبات عقله ، فعلى الله أن يتركه لكي يكون فعله بعد ذلك هو المقابل بالثواب أو العقاب . وهذا الفعل الذي سيقوم به العبد ليس فعلا أصيلا له ولكنه مكتسب بالقدرة الحادثة التي ستؤثر في الفعل ذاته ، فتعطي فائدة زائدة أو مضرة زائدة على كونه مخلوقا ومفعولا لله تعالى . وهذه الفائدة أو المضرة هي التي يجب أن تكون مورد التكليف الذي هو مقابل بالثواب والعقاب .

وربما قصد الكرامية هذا المعنى بقولهم بفكرة الصلاح والاصلاح مع قولهم بالكسب. ولكن السؤال هو : هل يمكن الجمع بين القولين ؟

---

(١) المرجع السابق ص٩٧

(٢) المرجع السابق ص٩٧

إن الكرامية يجمعون هنا بين آراء معتزلية وأخرى أشعرية مما يوحى بالاختلاف، ولا يمكنني الجزم بذلك ، لأنهم كثيرا ما جمعوا بين آراء أكثر من فرقة فى مقالاتهم ، بالاضافة إلى أنهم قالوا بآراء سُنية فى مذهبهم . لقد اتفقت الكرامية مع أهل السنة فى القول بأن الامامة تثبت باجماع الأمة بلا نص ولا تعيين . والقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى . كما أنهم أثبتوا الصفات كما أثبتها أهل السنة ، إلا أنهم غالوا فيها فوقعوا فى التجسيم الصرف ، ولكنهم فى النهاية يدخلون فى زمرة الصفاتية المغالية .

وفى نهاية هذا القسم أقول : هذه هى معظم التيارات التجسيمية التى سبقت مذهب الكرامية وأثرت فيه ، وأرجو أن أكون قد وفقت فى بيان مدى تأثرهم بكل فرقة وبكل مذهب ورد فى هذا القسم .

وأكرر القول بأن تأثر الكرامية بالآراء المذكورة لأصحاب الديانات والفرق لا يعنى ألبتة أنها مذهب تلفيق أو غير سليم من جميع نواحيه التى قام عليها ، ولا يعنى أيضا سلامة المذهب ، وإن كان قد أثار ضده كثيرا من الفرق الأخرى ، فالأشاعرة جادلوا الكرامية وهاجموها خاصة فى قولها بالتجسيم ، كما كان لغيرهم من الفرق الاسلامية الأخرى مناظرات لهم .

ولا يعنى مغالاتهم فى مبدأ من مبادىء مذهبهم ، مغالاتهم فى كل المبادىء والسير بها نحو الطريق المعارض لأهل السنة والجماعة .

لقد كانت الكرامية مذهبا فلسفيا منسجما فى داخله ، تناول المشكلات الطبيعية والالهية كما تناول السياسة أيضا بالبحث إلى جانب الفقه . وإن كان قد أخذ من مختلف الآراء التى كانت معاصرة له أو سابقة عليه ، إلا أن هذا الأخذ قد صيغ صياغة جديدة بحيث لا يمكن نسبته إلا لهم . وثبتت أقدامه حتى قيل بحق أنه من صميم مذهبهم .

والفصول التالية ستبين بالتفصيل آراء الكرامية فى ماوراء الطبيعة والطبيعة والانسان ، تلك الآراء التى جعلت المعتزلة والأشاعرة بل الفقهاء من الحنفية والشافعية يناظرونهم فى مجالس السلاطين والأمراء ، وينتصرون عليهم فى تلك المناظرات .

هذه المناظرات كانت فى صميم مذهبهم . وكل من كتب عن الكرامية اعتمد عليها ، إلا أن الجميع لم يأت إلا بالزامات خصومهم عليهم ، وربما كان هو خصما لهم فذكر آراءهم من خلال خصومته لهم .

الفصل الخامس

مناظرات الكرامية مع الفرق الأخرى

لا يكون لفرقة من الفرق كيان ، أو يكون لها أن تنشر مذهبها ، إلا إذا قورن بغيره من المذاهب الأخرى خاصة المعاصرة له . هذه المقارنة توضح للتابعين للمذهب فوائده ، ونقاط قوته وأيضا نقاط ضعفه ، كما تحاول تعضيده بكل مالديها من وسائل مدافعة عنه ، فى حين أنها تحاول فى نفس الوقت الحد من انتشار المذهب المعارض والمعاصر لها . هذه المقارنة لا تكون مقارنة على صفحات الكتب المؤلفة فى كلا المذهبين ، ومقابلة أحدهما بالآخر ، وإنما كثيراً ما تكون عن طريق المناظرات والمجادلات التى كانت تدور بين زعماء الفرق ، والتابعين لكل فرقة بعضهم البعض فى مجالس الملوك والحكام والأمراء الرافعين راية العلم والثقافة .

والكرامية كأى فرقة من الفرق لم تنشأ فريدة ، ولا عاشت وحيدة ، ولكنها ارتبطت بما قبلها من الفرق وتأثرت بهم ، كما أثرت فيما بعدها من الفرق وارتبطت بها .

وقد رأينا فى الفصل السابق إلى أى مدى تأثرت الكرامية — كمذهب مستقل بذاته ، له قوامه وقواعده ومبادؤه التى تميزه عن غيره من المذاهب — بالفرق الأخرى فى بعض آرائها .

فقد تأثرت باليهودية فى فكرة التجسيم الذى كان له أكبر رد فعل عليهم ، مما أدى إلى تكفيرهم . وبالثنوية فى القول بأن الله يتناهى من جهة السفل ؛ إذ زعمت الثنوية أن معبودهم الذى سموه نوراً يتناهى من الجهة التى يلاقى منها الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات . وتأثرت بالمسيحية فى القول بأن الله جوهر ، وهو ما قاله بعض فلاسفة اليونان . كما تأثرت بالمعتزلة فى أكثر من مسألة

كالتحسين والتقبيح العقليين، وفكرة الصلاح والأصلاح . إلى جانب تأثرها بفرق إسلامية أخرى سبق ذكرها فى الفصل السابق .

وكان لتأثر الكرامية بهذه المذاهب أثراً كبيراً فى تبلور مبادئها ، ودافعا قويا المعارضين لها أن يدخلوا معها فى جدال عنيف حول كثير من النقاط التى اعتبروا فيها الكرامية مخالفة للدين الإسلامى . من ذلك القول بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام، وأنه محل للحوادث .

وقد قامت مناظرات كثيرة بين الكرامية، منذ نشأتها إلى أن وصلت إلى عصرها الذهبي — على يد اسحق بن محمشى وابنه أبو بكر ، وابن الهيصم — وبين غـيرها من الفرق الاخرى ، خاصة المعتزلة والأشاعرة والفقهاء من الحنفية والشافعية .

ولم تكن الكرامية فرقة كلامية فحسب . بل كان لهـا آراء فقهية كثيرة، ومناظرات أكثر مع الفقهاء المسلمين . يتبين ذلك من المناظرة التى كانت بين الشافعية والحنفية وبينها فى مجلس غياث الدين بفيروزكوة . هذا إلى جانب المناظرات التى قامت بينها وبين الأشاعرة فى مجلس السلطان محمود بن سبكتكين .

من أشهر المناظرين فى فرق الكرامية، والذين تحدثت عنهم الكتب الخاصة بالفرق الاسلامية ابن المهاجر زعيم الفرقة المسماة بالمهاجرية . وابن الهصيم زعيم الهيصميين ، والقاضى مجد الدين ابن القدوة الهيصمى . وأشهر هذه المناظرات تلك التى قامت بين ابن القدوة والفخر الرازى ؛ الذى ناظر كثيراً من أتباع الكرامية الذين لم تذكر أسماءهم . وبين الاسفرائينى وبعض أتباع الكرامية .

ورغم أن المناظرات التى دارت بين الكرامية وبين المعتزلة من ناحية ، وبينها وبين الأشاعرة من ناحية أخرى كانت كثيرة وفى صميم المذهب ، إلا أن معظمها فُقد ، وما تبقى منها ربما لا يوضح تماماكنه هذه المناظرات ؛ ولكنه من الجائز أن يتخذ دليلا على ما كان للكرامية من نفوذ عند الحكام ، وشعبية عند العامة .

لم يذكر أحد ممن كتب عن الكرامية عن وجود مناظرات بين هذه الفرق وبين غيرها من الفرق فى عصر مؤسسها ابن كرام ، إذ يبدو أن ابن كرام كان لا يريد الدخول فى مجادلات تفسد عليه ما كان له من مكانة فى قلوب تابعيه ، يوضح ذلك الحادثة التى وقعت بينه وبين رجل غريب حاول الاستفسار عن الايمان ، ولم يرد عليه ابن كرام إلا بعد إلحاح . وربما كان ذلك لخشيته من الدخول فى جدال لا ينتهى منه الا بفقد أتباعه وحب الناس له .

يقول ابن عساكر :

« أنبأنا أبى أبو محمد بن أبى الفرج السفرائيتى عن أبيه أن مشرف بن مرجا بن ابراهيم المقدسى ، أخبرنى أبى عن أبيه أن أبو عبد الله ابن كرام دخل بيت المقدس ، وقعد على العامود المنصوب ، وهو اليوم على باب المهد فى حاميها شرقى باب القدس وتكلم . فجاء رجل غريب ؛ بعد ما سمع أهل القدس منه حديثا كثيرا . فسأله ذلك الانسان عن الايمان . فأمسك عن الجواب فيه . فسأله ثانى مرة ، فاشتغل عنه . ثم سأله ثالث مرة وقال : هذا أمر عظيم فسألك انسان عن ماله ثلاث مرات فتتشاغل عنه . ما تقول فى الايمان ؟

فأجلبه وقال : الايمان قول » (١)

ولم تصل إلينا مناظرات فى الفترة ما بين ظهور فرقة الكرامية فى أواخر القرن الثانى الهجرى حتى منتصف القرن الرابع . ومعظم المناظرات المذكورة بدأت من أواخر القرن الرابع الهجرى واستمرت بعد ذلك .

كان من أهم النقاط التي دارت حولها المناظرات القول بتناهى الله تعالى من جهة السفل ، وهى الجهة التي يلاقى منها العرش . والقول بأنه مماس للعرش ، والعرش مكان له .

والقول بالفرق بين المتكلم والقائل ، والقول بأن أسماء الله أعراض فيه ، وغير ذلك من الأقوال .

أما بالنسبة للمسألة الأولى ، وهى تناهى الله من جهة معينة ، ونفى التناهى عنه من باقى الجهات ، والقول تبعا لذلك بأنه مماس للعرش أو ملاق له — إذ فرقت الكرامية بين المماسة والملاقاة — فقد قامت مناظرات عديدة حول هذه المسألة .

كان السلطان محمود بن سبكتكين ، وهو أحد الملوك الغزنوية المتوفى ٤٢١ هـ ، يعقد مجلسا ، حضره كثير من العلماء والفقهاء والمتكلمين ، وكان من بينهم أبو اسحق الاسفرائينى وبعض الكرامية .

وقد كان السلطان محمود يفضّل الكرامية على غيرهم ويخصهم بعطفه . فجرى فى مجلسه ذلك القول ، بأن الله تعالى مماس للعرش .

---

(١) ابن عساكر . خ التاريخ الكبير ج ٣٢ .

وسأل بعض أتباع الكرامية أبا إسحق الاسفرائيني عن المسألة « فقال : هل يجوز أن يقال الله سبحانه وتعالى على العرش ، وأن العرش مكان له ؟ فقال : لا . وأخرج يديه ، ووضع إحدى كفيه على الأخرى ، وقال : كون الشيء على الشيء تخصه ، وكل مخصوص يتناهى ، والمتناهى لا يكون إلها ، لأنه يقتضى مخصصا . ومنتهى ذلك علم الحدوث . فلم يمكنهم أن يجيبوا عنه » (١)

يقصد بذلك إن كان العرش مكانا لله عز وجل ، فهذا يعنى أن العرش والله متضايفان لا يمكن قيام أحدهما بدون الآخر ، فلا يدرك المتمكن إلا بذكر المكان . وإن كان الله تعالى محتاجا إلى العرش لكي يكون مكانا له ؛ فلا يمكن أن يكون المحتاج إلها . كما أن اختصاص الله بالعرش يوجب تناهيه ، لأن كل مختص بشيء فهو فى حاجة إلى هذا الشيء لاقتضائه مخصصا والله تعالى يعلو عن ذلك علوا كبيراً ، فكل شيء فى حاجة إليه ، وهو الغنى عن كل شيء .

ولما رد الاسفرائينى على أتباع الكرامية الموجودين فى المجلس بهذا القول « لم يمكنهم أن يجيبوا عنه ، فأغروا به رعاعهم حتى دفعهم السلطان بنفسه . فلما دخل عليه وزيره ، أبو العباس الاسفرائينى (٢) قال له محمود :

كجا بودى ؟ أين هم شهرى . تواخداى كرابيان رابسرا يشان به زد (٣) .

[أى . أين كنت ؟ بلديك هذا قد حطم معبود الكراميين على رؤوسهم].

---

(١) الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ١٠٠

(٢) الاسفرائينى المتوفى ٤١٨ هـ

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة

ولما ورد عليهم هذا الالزام، تحيروا. فقال قوم منهم: إنه أكبر من العرش. وقال قوم: إنه مثل العرش. وارتكب ابن المهاجر منهم قوله إن عرضه كعرض العرش.

وهذه الأقوال كلها متضمنة لاثبات النهاية، وذلك علم الحدوث لايجوز أن يوصف به صانع العالم (١).

ولم يقتصر ابراهيم بن المهاجر على القول بأن عرض الله كعرض العرش، ولكنه كان يقول: إن أسماء الله كلها أعراض فيه، وكذلك كل مسمى اسمه عرض فيه، فالله تعالى اسم، أى عرض حالّ فى جسم قديم، وكذلك الرحمن عرض حالّ فى الجسم القديم ذاته، وأيضا الرحيم والرازق والخالق وكل أسماءه التى سمى بها نفسه، وهى عنده أعراض تختلف عن بعضها البعض، وتتفق جميعا فى حلولها فى القديم. فالرحمن غير الرحيم، والرحيم غير الرازق غير الخالق. وقاس على ذلك أسماء كل مسمى. فاعتبر الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف إليه الزنى، وكذلك السارق عرض فى الجسم الذى يضاف إليه السرقة. أما الجسم ذاته فليس يزنى ولا يسرق. كذلك الحركة والمتحرك عرضان فى الجسم الذى يقومان فيه.

ولكن ماذا كان يقصد ابن المهاجر بهذا القول؟ هل كان يقصد أن الذات حال معاقبتها لاتكون فاعلة للفعل الذى استحقت عليه العقاب؟ أم أنه كان يقصد أن الأفعال التى تقوم بها الذات ماهى إلا أعراض حالة فيها تتغير بين الفينة والأخرى ولا تدوم، ومالا يدوم لايستحق أن يصبح اسما للجسم الذى طرأ عليه؟

لقد اعتبر ابن المهاجر أن الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف إليه الزنى، وليس الجسم زانيا. وعليه فان المجلود فى الزنى غير الزانى عنده.

---

(١) ارجع الى التبصير فى الدين باب « فضائح الكرامية»

حقا إن الزانى يعتبر عارضا بالنسبة للذات وليس دائما فيها، فلا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . أى أنه حال زناه غير ما كان عليه من قبل وما سيكون عليه من بعد . فالذات من حيث هى ذات ، لا تتقيد ولا تتبدل وإنما الذى يتبدل هو الأفعال والأعراض التى تطرأ عليها . ولكن منْ المثاب أو المعاقب ؟ هل هو الذات المادية ، أو — على طريقة ابن المهاجر — الزانى العارض فى الذات وهو الذى يقوم بالفعل المستحق للعقاب ، أم أنه الذات الحقيقية الباقية بعد انتهاء الفعل ؟ إن كان المثاب أو المعاقب هو الفاعل الطارىء الذى يحل فى الذات الباقية ، فانه لا لزوم لوجود الثواب والعقاب . لأن المستحق لأحدهما قد انتهى بانتهاء فعله ، وبانتهاء حلوله فى الجسم . فيبقى أن يكون المثاب أو المعاقب هو الذات الباقية ، أى الجسم عند الكرامية ؛ لأنه هو الدائم ، وهو المستحق للعقاب لما اقترف من أفعال موجبة لذلك ، حتى وإن كانت هذه الأفعال عارضة له ، إلا أنه يجب أن يعاقب عليها . وحال معاقبته لا يكون فاعلا للفعل الذى استحق عليه العقاب من قبل ، وهذا لا يمنع من كونه اقترفه .

وربما صرح ابن المهاجر بأن الأسماء أعراض حالة" فى الجسم ، تبعا لايمانه بنظرية حلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، كما أعلنها من قبل مؤسس الكرامية الأول أبو عبد الله . وقد طبق عليها ابن المهاجر القول بأن كل اسم فهو عرض فى جسم ؛ سواء كان ذلك بالنسبة إلى الله أو إلى الانسان ، وحتى بالنسبة إلى الأشياء والمعانى . فقد قال بأن الحركة والمتحرك عرضان فى الجسم .

وقد قامت مناظرات حول هذا الموضوع . فقد ناظر البغدادى المتوفى ٤٢٩هـ ابن المهاجر فى هذه المسألة .

قال عبد القاهر : ناظرت ابن مهاجر هذا فى مجلس ناصر الدولة أبى الحسن

محمد بن ابراهيم ابن سيمجور صاحب جيش السامانية فى سنة سبعين وثلاثمائة فى هذه المسألة ، وألزمته فيها أن يكون المحدود فى الزنى غير الزانى ، والمقطوع فى السرقة غير السارق ، فالتزم بذلك ، فألزمته أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالّة فى جسم قديم ، فقال : المعبود عرض فى جسم القديم ، وأنا أعبد الجسم دون العرض . فقلت له : أنت إذن لاتعبد الله عز وجل ، لأن الله تعالى عندك عرض ، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض (١) .

ولم يكمل البغدادى نتيجة المناظرة ، إن كان ابن المهاجر التزم عبادته للجسم دون العرض ، أو لم يلتزم ذلك . وربما اتضح من عرض المناظرة أنه التزم ذلك . ولكن إذا نظرنا إلى مذهب الكرامية ، وإلى قولهم بأن الله جسم لا كالأجسام ، فان قول ابن المهاجر أنه يعبد الجسم دون العرض ، يتضمن قوله بأنه يعبد الله الذى هو جسم .

ويبدو أن البغدادى كان على صلة غير طيبة مع الكرامية . يتضح ذلك من عنفه فى الرد عليهم . ومحاولاته الدائمة فى المناظرات مع أتباع الكرامية التقليل من شأن مذهبهم ، وبيان فساده وفساد مايستند إليه .

وذكر البغدادى فى موضع آخر من « الفرق بين الفرق » أنه ناظر بعض الكرامية فى قولهم بأن هناك فرقا بين المتكلم والقائل ، وبين الكلام والقول . يقول :

« قالوا : إن الله تعالى لم يزل متكلما قائلا ، ثم فرقوا بين الاسمين فى المعنى ،

---

(١) الفرق بين الفرق . ص ٢٢٥ .

فقالوا : إنه لم يزل متكلما بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلا بقائلية لا بقول ، والقائلية قدرته على القول ، وقوله حروف حادثة فيه . فقول الله تعالى عندهم حادث فيه ، وكلامه قديم .

قال عبد القاهر : ناظرت بعضهم فى هذه المسألة . فقلت له . إذا زعمت أن الكلام هو القدرة على القول ، والساكت عندك قادر على القول فى حال سكوته لزمك على هذا القول أن يكون الساكت متكلما ، فالتزم ذلك » (١)

وربما كان الكرامية يقصدون بأنه لم يزل قائلا بقائلية لا بقول ، أن القول لا يقال إلا لمن يتفهم ويتقبله منه ، فلو لم يكن هناك مع الله خلق ، فلا يمكن أن يكون قائلا بقول ، ولا يمكن — فى نفس الوقت — أن ينفى عنه القول — لأن ذلك يعتبر نقصا ، فيلزم من ذلك أن يكون قائلا بقائلية لا بقول فيما لم يزل . فلما خلق الخلق صار قائلا بقائلية هى قول . لأن القائلية عندهم هى القدرة على القول .

وإذا كانت القائلية هى القدرة على القول . فإن القائلية تصبح هى نفسها الكلام ، لأن الكلام على مذهبهم هو القدرة على القول أيضا . فهم يقولون : إنه لم يزل متكلما بكلام هو قدرته على القول . وبالرغم من أن قولهم يؤدى إلى أن القائلية هى الكلام . إلا أنهم فرقوا بين الكلام والقول ؛ ربما كان هذا على أساس أن القائل يقول كلاما . والقول لا يكون إلا بحروف . والحروف حادثة . أما الكلام ، فيمكن أن يكون بغير حروف وهو عندهم قديم .

وقد يعترض معترض قائلا : كيف يكون الكلام بغير حروف ؟ إن المقصود هنا لا كلام البشر ولكن كلام الله تعالى . وإذا كان كلام الله فنحن لا نعلم كيفية تكلمه به .

---

(١) ص ٢١٩ . ويبدو من كلام البغدادى أنه كان دائما يلزم الكرامية بالتناقض فى مذهبهم ، فيلتزموا ذلك .

يقول تعالى «وكلم الله موسى تكليما» ولاندرى الكيفية التى كلمه بها أبحروف وأصوات كالتى نتكلم بها . أم بكيفية أخرى لاندرى عنها شيئا ولا تدخل فى إطار مفهومنا ؟ ولكن مايهم هو أنه متكلم، كيف ، لانعلم ، إذالكيفية مجهولة . معنى هذا أن كلام الله، قديم . ومن حيث هو حروف وأصوات، حادث . وإن كان حادثا فهو القول، وإن كان قديما فهو كلام،ولذا فرقوا بين القول و الكلام و بالتالى القائل والمتكلم.

أما وجه الالزام الذى ألزمه البغدادى لأحد الكرامية من أن الساكت يصير متكلما، اذا كان الكلام هو القدرة على القول. فربما قصد الكرامى أن الفرد حال سكوته تكون له قدرة على الكلام يصير بها متكلما . أى أن الكلام فى حالة قوة، اذا أتيحت له فرصة الوجود صار حقيقة واقعة ، وعلى هـذا يكون الساكت متكلما ، لا متكلما فى حاله سكوته ولكن له القدرة على الكلام فى أى وقت يشاء . وإن كان الكرامى التزم كون الساكت متكلما ، فليس ذلك بمعنى أنه متكلما ساكتا فى وقت واحـد. والله أعلم بما كان يقصده البغدادى، وما كان فى نفس الكرامى . إذ أن معظم ماوصل إلى أيدينا - إن لم يكن جميعه - ماهو إلا الزمات وهذا يدعو إلى توخى الحذر فى عرض كل قول ، وعسى أن يكون هذا الشرط موجودا فيما سبق .

ومن المناظرات التى قامت بين الكرامية والاشاعرة . ماكان بين ابن فورك الاشعرى المتوفى ٤٠٦ هـ — وقد كانت له مناظرات مع المعتزلة ثم اشتد الأمر فخرج الى الأمير ناصر الدولة محمد بن ابراهيم ويقال إنه مات مسموما بأيدى شيعة ابن كرام المجسمة (١) — وبين ابن الهيصم الكرامى .

وقد كانت المسألة المتناظر فيها هى: الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر . وقد ذكر الفخر الرازى هذه المناظرة فى كتابه « أساس التقديس » وذكر رده عليها

---

(١) انظر السبكى ج ٣ ص ٥٢

ولم يذكر رد ابن فورك ولا ما قاله ابن الهيصم، ظنا منه أن كلام ابن الهيصم لم يظهر منه شيء يمكن حكايته. وهكـــذا ضاعت المناظرة ولم يبق لدينا إلا ماقاله الرازى.

يقول فى « أساس التقديس » ردا على قول ابن الهيصم :

« لوكان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ؛ لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم. قلنا : الكلام عليه من وجهين : الاول : لم قلتم إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر. ألا ترى أن جهـــل الناس بأسباب المرض والصحة، لايوجب جهلهم بحصول المرض والصحة، وجهل نفاة الأعراض بالمعانى الموجبة لتغير أحوال الأجسام، لايوجب جهلهم بتلك التغيرات، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين، لايوجب جهله بوجود هذا العالم.

الثانى : لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين فى الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود، لزم أن من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم وجوب كونه إما محايثا للعالم أو مباينا له، لكن الجمهور الأعظم وهو أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يعلمون أنه تعالى لابد وأن يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له، فوجب على هذا المساق أن لايكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا. وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك رحمه الله من أصحابنا على ابن الهيصم. ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال : يمتنع أن يحصل العلم بالأثر ولا يحصل العلم بالمؤثر، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر. وطال كلامه فى تقرير هـــذا الفرق، ولم يظهر منه شيء معلوم

يمكن حكايته (١) .

ولم تقتصر المناظرات بين الكرامية وغيرها من الفرق على الجدال فى مسائل مذهبهم ، بل تعداها إلى الجدال الشخصى بين الأفراد . من ذلك الحادثة التى وقعت بين أبى بكر اسحق بن محمش والقاضى أبى العلاء صاعد .

وكان هذا الجدال فى مجلس السلطان محمود بن سبكتكين الذى اتخذ أبى بكر اسحق بن محمش كأحد أعوانه . يقول العينى :

« فجرى فى مجلسه ذكر الكرامية واطلاقهم القول بالتجسيم ، وتعريض الله لما لايليق بذاته الكريم ، فأنف السلطان لهذه الشنعاء من مقالهم والعوراء من فحوى جدالهم ، ودعا السلطان أبا بكر سائلا عنه ، وباحثا صورة الحال منه ، فأنكر أبو بكر اعتقاد مانسب إليه وأظهر البراءة عن ما أحيل به عليه . فسلم مع الانكار عن مس العتب والأفكار ، فأما الباقون فان الكتب من السلطان نفذت إلى العمال فى تقديم الاستقصاء عليهم. فمن أظهر البراءة عن قوله الشنيع واعتقاده الموجب للتبديع ، ترك وشأنه من عقد المجالس للتدريس وتشرف المنابر للتذكير ، ومن أصر على دعواه ولم يختر لنفسه سواه جعل مغناه عليه حصيرا ، ورد لسانه دون الفضول قصيرا . ولم تزل غصة القول بالتجسيم ناشئة فى صدر أبى بكر يصارع الأيام على نهزة المكافأة بها إلى أن استتب له الأمر » (٢) .

وقد وشى أبو بكر بالقاضى أبى العلاء صاعد عند السلطان انتقاما منه ، فادعى عليه القول بالاعتزال فجمعهما السلطان ، وواجه كل منهما بالآخر مظهرا ادعاءهما .

---

(١) الفخر الرازى ص ٨٨

(٢) التاريخ اليمينى . ﺣ ٢ ص ٣١٤ .

وخشى أبو بكر من هذه المواجهة حتى لا يتضح أمر قوله بالتجسيم فعلا ، الذى آمن به وأظهره وأخذه عن أستاذه ابن كرام ، وهو القول الذى كفرت به سائر الفرق الكرامية . فلما جمعهما السلطان للمناظرة : « أراد أن يتلافى باغى الخطب ، فزعم أن الاشتراك فى رتبة العلم أحدث بينهما منافسة تنازعا معها مذهبى التجسيم والاعتزال فلا صح ما نسبنى إليه ولا تقرر ما ادعيته عليه » (١) .

ويتضح مما سبق أن بعض زعماء الكرامية ، كان يستند فى نشر أقواله إلى مؤازرة السلطان له ، وعندما شعر بافتضاح أمره عنده حاول التخلص مما قاله حتى لا يفقد مكانته عنده ، وحتى يتمكن من بعد من نشر ما يؤمن به .

ومن المناظرات التى كان لها أثرا كبيرا ، ودليلا واقعيا على ما كان للكرامية من نفوذ سياسى فى الدولة . تلك التى كانت بين الفخر الرازى وأحد الكرامية الهيصميين ، وهو القاضى مجد الدين المعروف بابن القدوة .

يقول ابن الأثير فى حوادث ٥٩٥ هـ

« ذكر الفتنة بفيروزكوة من خراسان : فى هذه السنة كانت فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة وهو بفيروزكوة ، عمت الرعية والملوك والأمراء . وسببها أن الفخر محمد بن عمر بن الحسين الرازى الإمام المشهور والفقيه الشافعى ، كان قدم إلى غياث الدين مفارقا لبهاء الدين سالم صاحب باميان ، وهو ابن أخت غياث الدين ، فأكرمه غياث الدين واحترمه ، وبالغ فى إكرامه ، وبنى له مدرسة بهراة بالقرب من الجامع . فقصده الفقهاء من البلاد .

فعظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة ، أما الغورية فكلهم كرامية

(١) المرجع السابق ص ٣١٧

وكرهوه . وكان أشد الناس عليه الملك ضياء الدين ، وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته . فاتفق أن حضر الفقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية عند غياث الدين بفيروزكوه للمناظرة ، وحضر فخر الدين الرازى والقاضى مجد الدين عبد المجيد عمر المعروف بابن القدوة ؛ وهو من الكرامية الهيصمية ، وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه وبيته ، فتكلم الرازى فاعترض عليه ابن القدوة ، وطال الكلام ، فقام غياث الدين فاستطال عليه الفخر وسبه وشتمه ، وبالغ فى أذاه ، وابن القدوة لايزيد على أن يقول لايفعل مولانا ، لا وآخذك الله ، استغفر الله . فانفصلوا على هذا .

وقام ضياء الدين فى هذه الحادثة وشكى إلى غياث الدين ، وذم الفخر ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة . فلم يصغ غياث الدين إليه . فلما صعد المنبر قال بعد أن حمد الله وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم : لا إله إلا الله ربنا ، آمنا بما أنزلت ، واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين . أيها الناس إنا لانقول إلا ماصح عندنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما علم أرسطا طاليس وكفريات ابن سينا . وفلسفة الفارابى فلا نعلمها فلأى حال يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الاسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه وبكى وضج الناس وبكى الكرامية واستغاثوا . وكادوا يقتتلون ويجرى مايهلك فيه خلق كثير ، فبلغ ذلك السلطان . فأرسل جماعة من عنده إلى الناس ، وسكتهم ووعدهم باخراج الفخر من عندهم . وتقدم اليه بالعود إلى هراة فعاد إليها » (١) .

هذه الواقعة إن دلت على شيء فانما تدول على ماكان للكرامية من نفوذ سياسى

---

(١) الكامل فى التاريخ ج ٩ ص ٢٤٧

كبير ، وعلى ما كان لشيوخهم من تأثير على الملوك والأمراء ، ومن التفاف الشعب حولهم يناصرونهم ويعاضدونهم .

وبالرغم من أن موضوع المناظرة لم يصل إلينا ، إلا أنه يمكن القول بأن الفخر الرازى كان يكره الكرامية أشد الكره ، لدرجة أنه لم يستطع كبح جماح غضبه ، وسب أحد شيوخهم فى مجلس كبير عقد للمناظرة وإثارة الجدال بين الفرق المختلفة بغية الانتفاع علميا .

ولا يوجد بالطبع أى تعليق على تلك المناظرة التى قامت بين الاثنين ، وربما كانت فى موضوعات لا تمت للفقه بصلة برغم حضور فقهاء الكرامية والحنفية والشافعية .

ومعظم المناظرات يمكن أن يقال إنها كانت إلزامات للكرامية على مذهبهم. فقد حاول أصحابها بيان أن الكرامية تناقضوا فى أقوالهم ، ووصلوا إلى محالات ، كالقول بأن الساكت متكلما ، والقول بأن الله على العرش يقتضى علم الحدوث ، وأن الله عرض فى جسم وهم يعبدون الجسم دون العرض .

ولا يمكن بالطبع الاستناد إلى هذه الالزامات ، لأنها أولا الزامات من خصوم ، وثانيا لأن الكرامية أنفسهم لم يذكروا لها تفسيرا ، وأحيانا كانوا لا يجيبون عليها ، وثالثا فقدان معظم كتب الكرامية التى وضعها مؤسسوها — إن لم تكن كلها — كل هذه العوامل مجتمعة تجعل الفرد يقف حائرا لا يمكنه البت برأى ثابت حول هذه المناظرة . اللهم إلا عرضها كما ذكرها الخصوم ، والرد على بعض المواضع الواضحة الافتراء .

وقد كان للكرامية تأثيرا مباشرا على الفخر الرازى . حتى أننا نجد معظم مؤلفاته لا تخلو من ذكرهم وتبديعهم . كما أن كتابه « أساس التقديس » قد وضعت

كل صفحاته ردا على مذهبهم. فتناول فيه الرازى آراء الكرامية فى الألوهية بالبحث، وذكر الردود على خطأ آرائهم . كما حاول أن يبين أنهم أخطأوا فى كل مقال قالوه، وربما كان ذلك انتقاما منهم لما فعلوه به عام ٥٩٥ هـ .

وبالرغم من محاولة الرازى إظهار الكرامية بمظهر بالغ الفساد ، إلا أنه يمكن استخلاص بعض الآراء التى قالوها وكانوا موافقين فيها لأهل السنة . أى أنهم لم يخطئوا فى كل مقال .

ومن مؤلفات الرازى ، ومن مؤلفات غيره التى ذكروا فيها الكرامية ، وصل إلينا بعض أقوالهم فى الله ، والانسان ، والعالم ، وبعض آرائهم الفقهية والسياسية، وهى التى سيأتى ذكرها تباعا إن شاء الله .

الفصل السادس

الألوهية عند الكرامية

١ ــ الذات وفكرة التجسيم

٢ ــ الصفات الإلهية

الذات الالهية عند الكرامية

منذ وجود البشرية والانسان دائب التفكير فيما حوله من مظاهر طبيعية ، تلك المظاهر جعلته يتساءل عن كيفية ترابطها بعضها ببعض ، وماهيتها ، وطبيعتها وكنهها . فحاول تفسير مايراه حوله من مظاهر طبيعية تارة بتفسيرات طبيعية وأخرى بتفسيرات غيبية . ولكن هذه التفسيرات لم تشبع نهمه المستمر لمعرفة المجهول ، خاصة وأن هذه القوى الطبيعية غير قادرة على التحكم فى ذاتها .

والشعوب قاطبة اعتقدت فى موجودات أرفع من الانسان دعتها آلهة وأربابا ، ودانت لها بالخشوع والخضوع ، واعترفت بإشرافها على الحودات .

والانكار البات لوجود الله أهون من تشويه حقيقته ، والإهانة فيه من أشد المذاهب خطرا على الأخلاق والدين . ويلح أنصاره فى الايمان بالله ، وما الله عندهم سوى لفظ أجوف يطلقونه على جملة العالم أو على روح غير معين ، وفى الحالين جميعا الله عندهم شىء خلو من الشخصية .

وجدت فكرة وجود موجود أشرف من الانسان منذ وجود البشرية ، وأخذت تتشكل فى صور متعددة حسب فهم كل جيل لها ، بل حسب فهم أفراد الجيل الواحد . فتأرجحت الألوهية بين عدة تفسيرات وآراء منها : المادى المحض ، ومنها المعنوى البحت ، ومنها ما توسط بين المادية والمعنوية . فظهر المذهب الحيوى والمذهب الطبيعى . وظهرت مذاهب المؤلهة والموحدة . وحاول الناس جميعا نعت الإله وتصوره حسب اختلاف استعداداتهم العقلية . فالزنوج تصوروا الإله كائنا عظيما ، أسود البشرة ، غليظ الشفاه إلى غير ذلك من الصفات المميزة للزنوج . وتصوره غيرهم أمرد ، له شعر قطط (١) . وله وفرة

(١) شعر قطط : أى شديد الجعودة ، وقيل انه شعر الزنجى .

سوداء (١). ونزهه آخرون عن كل الصفات الموهمة بالتشبيه والتجسيم ، والتى يشترك فيها مع البشر . فنهم من غالى فى نفى الصفات القديمة عنه حتى لايكون فى إثباتها مدعاة إلى التشبيه كالمعتزلة ، ومنهم من أثبتها قديمة كالأشاعرة ، ومنهم من غالى فى إثباتها ، فأدى به ذلك إلى التشبيه والتجسيم .

وموضوع هذا الفصل هو « الألوهية عند الكرامية » . وتكادتكون الألوهية عندهم هى صلب مذهبهم الذى دارت حوله المناقشات والمجادلات . وسنبحث فى هذا الفصل معنى كلمة «جسم» وكلمة «جوهر» ، وهما اللفظان اللـذان أطلقهما الكرامية على الله تعالى . ثم نشير باختصار إلى التجسيم والتشبيه عند اليهود ، ثم تطوره فى صورة مذهب الحلول عند المسيحية ثم انتهائه إلى التجسيم عند مجسمة المسلمين . وبعد ذلك نعرض التجسيم عند الكرامية مع تفصيل قولهم فى الذات الإلهية والصفات .

الجسم فى اللغة يعنى به :

« جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب ، وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق .. والجسمان جماعة الجسم ، والجسمان جسم الرجل ، وجسمان الرجل وجثمانه واحد ، ورجل جسمانى وجثمانى إذا كان ضخم الجثة »(٢) .

والجسم أيضا عبارة عما يصح فيه التزايد ، وذلك لأن أهل اللغة يستعملون لفظة « أفعل » عند حصول الزيادة فى الطول والعرض والعمق. فيقولون : هذا

---

(١) بفتح الواو وسكون الفاء ، الشعر الى الأذنين ، لأنه وفر على الأذن : أى تم عليها واجتمع « المصباح المنير » .

(٢) لسان العرب مادة جسم ط ١٣٧٥ هـ ، تاج العروس مادة جسم ط ١٣٨٦ هـ القاموس المحيط مادة جسم ط ١٣٧١ هـ

جسم ، وهذا أجسم منه إذا زاد عليه فى الأوصاف المتقدمة . ولهذا يقولون : الفيل أجسم من البعير ، لعلمهم بزيادته عليه فى الأوصاف المذكورة (١) .

يقول الشاعر :

وأجسم من عاد جسوم رجالهم   وأكثر إن عدوا عديدا من الترب

فإذا ثبت أن لفظة « أفعل » تدخل عند الزيادة فى الطول والعرض والعمق ، ثبت أن قولنا « جسم » مفيد لذلك ، لأن العرب لا يستعملون لفظة « أفعل » بين شيئين إلا إذا اشتركا فى وصفين مثلين وكان لأحدهما مزية على الآخر فيما اتفقا فيه ، ولهذا يقال : العسل أحلى من السكر ، لاتفاقهما فى الحلاوة وزيادة العسل على السكر فيها .

وقد يطلق الجسم على الغلظ والكثافة ، فيقال :

« هذا الثوب له جسم ، أى غلظ وثخن »(٢) .

وجاء فى القرآن الكريم لفظة « الجسم » بمعنى البدن ، قال تعالى :

« وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم » س المنافقون : ٤

« وزاده بسطة فى العلم والجسم » س البقرة : ٢٤٧

أما الجسم فى اصطلاح المتكلمين والفلاسفة فيعنى به : إما المركب من الجواهر الفردة التى لا يتميز منها شىء عن شىء ، وإما المركب من المادة والصورة كما يقول

---

(١) خ - عمدة المسترشدين ١ : ١٢٤ أ ، خ - شرح العيون ١ : ١٣٩ أ ، الباقلانى . التمهيد ص ١٤٨

(٢) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية ١ : ١٩٨ ط ١٣٢١ هـ .

الفلاسفة ، وإما الذى لايتركب من هذا ولا ذاك .

وقد اختلف المتكلمون فى معنى « الجسم » فقال قائلون : الجسم هوما احتمل الأعراض كالحركات والسكونات وماأشبه ذلك.

وقال أبو الهذيل العلاف : الجسم ماله يمين وشمال ، وظهر وبطن ، وأعلى وأسفل ، وأقل مايكون الجسم ستة أجزاء ، وأن الجزء الواحد الذى لايتجزأ يماس ستة أمثاله ، وأنه يتحرك ويسكن ، ويجامع غيره ، ويجوز عليه السكون والمماسة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الأعراض حتى تجتمع هذه الستة أجزاء ، فإذا اجتمعت فهى الجسم .

أما الجسم عند النظّام فهو : الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لانصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء . وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم : أنه العريض العميق (١) .

هذا مايعنى بلفظ الجسم ، أما التجسيم فهو :

« تصور الله على شكل إنسانى ، والفكرة سائدة فى الميثولوجيا اليونانية ، ولا يكاد يخلو منها دين من الأديان . وقد دفع الآباء المسيحيون عن أنفسهم شبهة القول بالتجسيم الذى كان يذهب إليه الفلاسفة »(٢) .

وإن كان التجسيم سائدا فى الميثولوجيا اليونانية ، إلا أن الأنظار لم تلتفت إليه كمذهب خارج عن المألوف ، يدعو إلى النقد الشديد إلا بعد ظهور الديانات السماوية التى جاءت لتؤكد وحدانية الله تعالى ، وتنفى عنه كل مايوحى بالشبه

---

(١) الأشعرى.مقالات الاسلاميين ٢ : ٤ ــ ٨ ط . ١٣٢٣هـ

(٢) الموسوعة العربية الميسرة ص ٤٩١

بينه وبين الخلق والحوادث ، أو كل مافى إمكانه مشاركته تعالى صفات الألوهية . إلا أن الكتب المقدسة وأخصها التوراة والانجيل والقرآن جاءت ملأى بالمتشابهات، مادعا ضعاف النفوس إلى أخذها كما هى ، واستغلالها دون تمحيص وتفكير فى القول بوجود الله والمخلوقات ، مما أدى بالتالى إلى القول بالتجسيم والتشبيه .

فالتوراة — مثلا — كانت من أول التشريعات الدينية التى أنزلت على البشرية فكان عليها أن تخاطب الناس حسب قدراتهم العقلية التى لم تكن قد تأهبت بعد لتقبل فكرة وجود موجود واحد منزه عن الخلق ، ولذا جاء فيها من المتشابهات مثل : الصورة والمشافهة والتكليم جهرا ، والنزول على طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا ، وجواز الرؤية فوقا ، وغير ذلك ، مايوحى بالتجسيم والتشبيه .

وقد جاء فى الاسرائيليات « أن الله تعالى خلق آدم بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده . »

وقد جاء فى التوراة من الآيات مايحى أفكارهم القديمة المائلة إلى التجسيم والتشبيه وإلى عبادة غير الله ، أو عبادة الله إذا كان على صورة معينة تقرب إلى أذهانهم ، هذه الصورة هى الصورة الانسانية ، الحاملة لصفات الانسان وأفعاله كالتكلم جهراً والنزول وما إلى ذلك .

وعلى الرغم من أن التوراة التى بين أيدينا ليست هى التوراة الحقيقية التى نزلت على موسى عليه السلام ، إلا أن فيها من المتشابهات ماكان يستند إليه اليهود فى إضافة الصفات البشرية ، إلى الله . والاعتماد على هذه المتشابهات أدى إلى القول بأن الله جسم ، وأن بينه وبين البشر تشابها كبيراً ، وأنه لولا جسميته لما دلت الاجسام عليه .

وقد سبق تفصيل التجسيم والتشبيه عند اليهود فى فصل سابق ، فلا داعى لتكراره .

ونقول : إن اليهود تفرقت عدة فرق : بعضها تابع التوراة والتلمود متابعة كاملة،والبعض حاول التفسير والتأويل ، واعتبروا خارجين على القانون اليهودى . إلا أن أغلبية الفرق اليهودية اتفقت على أن الله تعالى « جسم فى صورة الآدمى ، لحم ودم ، ويحكى عن دانيال عليه السلام أنه قال : رأيت قديم الأنام أبيض الرأس والبدن ، جالسا على العرش ، واضعا قدميه على الكرسى ، يقولون :وجدنا فى أسفار دانيال هكذا ...... » (١) .

وعلى الرغم من أن جميع الفرق اليهودية مالت إلى التشبيه والتجسيم ، إلا أن فرقة اليوذعانية ، أتباع يوذعان من همذان — ويقال إن اسمه كان يهوذا — كان يقول : إن للتوراة ظاهرا وباطنا ، تنزيلا وتأويلا ، وقد خالف يوذعان وأتباعه عامة اليهود بتأويلاته ، ووافقه على ذلك أصحاب موشكان الذين يعرفون بالموشكانية (٢) .

هذه نبذة عن التجسيم عند اليهود ، وسنثنى بالكلام عن الحلول عند المسيحية . والمسيحيون هم أتباع عيسى عليه السلام ، وهو المبعوث حقاً بعد موسى بكتاب من ربه « الانجيل » وقد أيده الله بمعجزاته منذ البداية ، فأنطقه الله فى المهد ، وجعله يبرىء الأكمه والأبرص ويحيي الموتى وقد أوحى الله إليهما أوحى، ودوّن ذلك وعرف بالانجيل . وما حدث للتوراة من التحريف والتغيير حدث للانجيل أيضا ، خاصة أنه دوّن بعد نزوله بمئات السنين .

---

(١) البزدوى . أصول الدين ص ٢١

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ١ : ٢١٦ وما بعدها .

وكان يمكن لهـذا الدين أن يسير فى الطريق الذى رسمه الله له على يد نبيه عيسى بن مريم ، غير أن النصارى تحيروا لِمـَا رأوا من آيات ومعجزات بلبلت أفكارهم ، وذهبوا بعيدا عن الغرض الذى بعث من أجلـه المسيح ، وهو الدعوة إلى توحيد الله وتقديسه وعدم الشرك به بعد ما نقض اليهود عهدهم مع موسى .

إن ما رآه النصارى من خلق عيسى من غير نطفة سابقة كما خلق سائر البشر ، واتصاله بأمه ، وتجسد الكلمة ، ثم رفعه إلى السماء واتصاله بالله تعالى ، جعلهم يتحيرون ويختلفون فيما بينهم ، حتى أن الحواريين اختلفوا فى كيفية تجسد الكلمة الذى هو المسيح ، ثم صعودها إلى السماء ، بالإضافة إلى أن تأخر تدوين الانجيل ثم ظهور أناجيل متّى ومرقص ويوحنا وغيرهم يعد أكبر شاهد على امتزاج المسائل الدينية بصور الفلسفة ، سيما فلسفة الحلول التى ظهرت عند النصارى . وهذه الفلسفة تبحث علاقة الناسوت باللاهوت فى المسيح .

فمنهم من قال :

« أشرق على الجسد إشراق النور على الجسم المشّف . ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش فى الشمع . ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحانى بالجسمانى . ومنهم من قال : تدرع اللاهوت بالناسوت . ومنهم من قال : مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة اللبن الماء والماء اللبن . وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة . قالوا : البارى تعالى جوهر واحد ، يعنون به القائم بالنفس لا التحيز والحجمية . فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية . ويعنون بالأقانيم الصفات ، كالوجود والحياة والعلم . وسموها : الآب والابن والروح القدس ، وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم » (١) .

(١) المرجع السابق ١ : ٢٢٠

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل من خلاف محتدم بين المجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات : الآب والابن والروح القدس ، والكلمة وغيرها من الأوصاف الالهية التى وردت فى الأناجيل . فاتفقوا جميعا على الوحدانية ولكنهم اختلفوا فى أقانيم الثالوث . هل الابن مساوٍ للآب ؟ وهل هو ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية ؟ وهل هو إله أو إنسان مفضّل على سائر البشر ؟ وهل يصدر الروح القدس من الآب وحده أو من الآب والابن معا ؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط ، أو أن الكلمة والابن مترادفان ، أو أن الكلمة هى الآب والاله ؟

وقد تفرقوا فرقا كثيرة — كما يقول ابن حزم الذى ذكر أن — بعضهم كان يقول بالتوحيد الحق . فأصحاب بولس الشمشاطى مثلا — الذى كان بطريركا بأنطاكية — كانوا يذهبون إلى التوحيد المجرد ، وإلى أن عيسى عبد الله ورسوله خلقه الله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر وأنه إنسان لا إلهية فيه . (١)

كما نجد أن البعض منهم قد اقترب من التوحيد الحق مثل أريوس ، وكان قسيسا بالاسكندرية قال : إن عيسى عليه السلام عبد مخلوق وأنه كلمة الله تعالى، بها خلق السموات والأرض .

ومنهم أيضا أصحاب مقدونيوس الذى ذهب إلى أن عيسى عبد مخلوق ، إنسان نبىّ ، رسول الله كسائر الأنبياء عليهم السلام ، وأنه روح القدس وكلمة الله عز وجل .(٢)

---

(١) ابن حزم . الفصل فى الملل ١ : ٤٨

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

ومن أشهر الفرق المسيحية — على سبيل المثال لا الحصر — الملكانية ، النسطورية واليعقوبية .

١ — الملكانية :

هم أصحاب ملكا الذى ظهر بأرض الروم واستولى عليها . قالت الملكانية : إن الله ثالث ثلاثة ، والثلاثة كلها لم تزل ، أى أن الآب والابن والروح القدس يتصفون بالقدم . وأن الكلمة التى هى أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح ، ولكن لم تكن هذه الكلمة ابنا قبل أن تتحد معه . كما صرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم وأن المسيح ناسوت كلى لا جزئى وهو قديم أزلى ، وقد ولدت مريم إلها ازليا . (١)

قالت الملكانية : إن القتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا . وقالوا: إن روح القدس هو أقنوم الحياة . وهم بهذا يصرحون بأقانيم ثلاثة مخالفين لدينهم الذى لم يقل قط إن المسيح ابن الله ، وأنه روح القدس ، وأن فيه جانبا لاهوتيا وآخر ناسوتيا .

يقول تعالى :

« لقد كَفرَ الذين قالوُا إن اللهَ ثالث ثلاثة » س المائدة : ٧٣

وقال : « إن مثل عِيسى عندَ الله كمثلِ آدم خلقه من ترُاب ثم قال له كن » س آل عمران : ٥٩

---

(١) الشهرستانى . الملل ١ : ٢٢٢ ، نشأة الفكر ١ : ٥٧ وما بعدها . الثالثة

٢ ـ النسطورية :

أتباع نسطور الحكيم ، الذى يقال إنه ظهر فى زمان المأمون ، والصحيح أنه ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى .

لم تختلف النسطورية كثيرا عن الملكانية فى القول بأن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة هى : الوجود والعلم والحياة . (١)

أما الاختلاف فهو اتحاد الكلمة بالجسد « المسيح » . فلم يقل النساطرة إن هذا الاتحاد جاء عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ، وإنما قالوا إن الاتحاد جاء عن طريق الظهور ، وأن الابن لم يزل متولدا من الأب ، ولم يتحد الجانب اللاهوتى والناسوتى فى المسيح إلا عند ولادته . فالمسيح قديم أزلى من جانبه الالهى ، محدث مخلوق من جانبه الإنسانى .

« وأن مريم لم تلد الإله ، وإنما ولدت الانسان ، وأن الله تعالى لم يلد الانسان وإنما ولد الإله »(٢) .

٣ـ اليعقوبية :

أصحاب يعقوب اليوذعانى ، وقيل أصحاب ساويرس بطريرك أنطاكية ، وهم يقولون أيضا بالأقانيم الثلاثة ، إلا أنهم زادوا بقولهم : انقلبت الكلمة لحما ودما ، فصار الإله هو المسيح . وهم الذين يقول الله فيهم وفى الفرقتين السابقتين :

« لقد كَفَرَ الذين قالوا إن الله هو المسيحُ بن مريم » س المائدة: ٧٢

---

(١) الباقلانى . التمهيد ص ٨١ ـ ٨٦ ط . ١٣٦٦ هـ

(٢) خ — شرح العيون ١ : ٩ـأ ، الملل والنحل ١ : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، الفصل فى الملل ١ : ٤٩ ، نشأة الفكر ١ : ٩ ومابعدها

لم يؤله النصارى الأقانيم فقط ، بل قالوا إن المسيح هو الله . وقالت اليعاقبة إن الكلمة انقلبت لحما ودما ، أى أنهم جسّموا الله سبحانه وتعالى ، وعرفوا بأصحاب مذهب وحدة الطبيعة .

يقول الشهرستانى إن اليعاقبة قالوا :

« المسيح جوهر واحد ، أقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين : فجوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث ، تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا ، أقنوما واحدا ، وهو إنسان كله وإله كله . فيقال : الانسان صار إلها لا العكس .

وزعموا أن الكلمة اتحدت بالانسان الجزئى لا الكلى . وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراع والحلول ، كحلول صورة الانسان فى المرآة المجلوة . (١)

والحلول عندهم هو حلول اللاهوت فى الناسوت ، ولهذا فإن اليعاقبة توافق الملكانية فى القول بأن الصلب وقع على الجانبين : اللاهوتى والناسوتى .

لقد كانت طبيعة المسيح ومقدرته الخارقة على الإتيان بالمعجزات ، وكيفية مجيئه إلى الدنيا سببا فى القول بألوهيته . يقول القاضى عبد الجبار : « والذى أداهم إلى ذلك أنهم شاهدوا أفعالا منه لا تتأتى إلى من الله تعالى ، نحو إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . فقالوا إنه لابد من إلهية ، فأثبتوا الاتحاد . وهذه اللفظة تستعمل فى أن يصير الشيئان شيئا واحدا ، وإن كنا قد عرفنا أن ذلك لايصح فى الحقيقة ، ولكن يجرى هذا على موجب اعتقادهم ، كما اعتقدوا أن

---

(١) الملل والنحل ١ : ٢٢٦ ، التمهيد ٨٦-٩٦ ، النشأة ١ ، ٦٢

للشىء ربما صار غير ماكان ، فأجريت لفظة التغيير على هذا الوجه وإن كنا قد عرفنا بالعقول أن هذا لايصح» (١) .

وقد رأت النصارى أن المسيح كان جسما يأكل ويشرب ، ولا يمكن لمن هذه صفاته أن يأتى الأفعال الإلهية السابقة الذكر ، فقالوا بالاتحاد إما بالذات أو بالمشيئة، واقتضى قولهم أن يكون المتحد بعيسى هو الذى تصح منه هذه الأفعال ، ويجب أن يكون ذلك المتحد هو الإله القديم .

وقد تأرجحت المسيحية بين الحلول ووحدة الوجود ، وقد احتضن صوفية المسلمين وغيرهم هذه الأفكار . والمسيحية وإن خالفت المجسمة فى إطلاق لفظ «الجسم» على الله ، إلا أنها وافقتها فى المعنى ، كما أن بعض فرق اليهود تخالف المجسمة فى معنى الجسم وإن وافقتهم فى اللفظ . والتصريح بالتجسيم أو التلويح بالحلول - بمعنى أن يحل الله فى إنسان بذاته - كلاهما يؤدى إلى اتصاف الانسان بالصفات الالهية واتصاف الله بالصفات الانسانية .

وفكرة وحدة الوجود فضلا عن أنها تؤدى إلى القول بقدم العالم، فانها تؤدى أيضا إلى التجسيم ، فالقول بأن الله حالّ فى العالم أو أن العالم حالّ فى الله ، كلاهما يؤدى إلى نفس المعنى .(٢)

لم يكون ظهور التجسيم عند اليهود والمسلمين هو باكورة ظهوره ، وإنما كان قد ظهر من قبل عند الثنوية والمجوس ومن لهم شبهة كتاب . ولن نتعرض لفكرة التجسيم عند هؤلاء ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل بالاضافة إلى أنه ليس أمرا معيبا أو شاذا بالنسبة لمن يقول به من غير أهل الكتاب .

---

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف ص ٢٢٢

(٢) خ - تبصرة الأدلة للنسفى ص ٧٠ ب

وقد سبق أن عرضت فى الفصل قبل السابق مذاهب بعض المجسمة من المسلمين، وسأعرض الآن التجسيم عند الكرامية وبيان معنى لفظة « الجسم » فى اصطلاحهم.

لقد خالف الكرامية سائر المجسمة فى معنى الجسم . فالجسم عندهم هو : القائم بالذات ، المستغنى فى وجوده عن غيره . (١)

ولقد اتفق أكثر الكرامية على إطلاق لفظ « الجسم » ، بالمعنى الكرامىّ ـ إن صح هذا التعبير ـ على الله تعالى . والمقاربون منهم قالوا : نعنى بأن الله جسم أنه قائم بذاته، ولا نقصد أى معنى آخر . (٢)

الله عند الكرامية جسم لا كالأجسام كما يقال نفس لا كالأنفس ، وعالم لا كالعلماء ، وشىء لا كالأشياء . واستدلوا على قولهم هذا بأدلة عقلية وأخرى نقلية، سواء أدى هذا القول فى بعض الأحيان إلى أنه تعالى لا كالأجسام أو أدى إلى أنه مثلها .

وقد أوردوا الأدلة العقلية الآتية .

أولا : العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه بالجهة . وكون البارى تعالى ساريا فى العالم محال ، فبقى أن يكون مباينا عنه بالجهة، وكل ما كان كذلك فهو متحيز، وكل متحيز جسم فالله جسم .

ثانيا . أنا لم نشاهد عالما ، قادرا ، حيا إلا وهو جسم ، وإثبات شىء على خلاف المشاهدة لا يقبله عقل ، ولا يقرّ به قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم

(١) خ ـ السيوف المهندية للميلى ص ١٣ ب ، منهاج السنة ١ : ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، أساس التقديس ص ٩٧ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١ : ٢٦١

(٢) خ أبكار الأفكار للآمدى ١ : ٤٦٨ ، مقدمة ابن خلدون ٣ : ٢٢٨ ، الملل والنحل ١ : ١٠٩

لما ثبت كونه عالما ، قادرا ، حيا .

ثالثا : أن العالـِم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن تحصل فى ذاته صورها ، والله تعالى عالم بالجسمانيات ، فيلزم من ذلك أن يكون جسما ، لأن الشبيه يدرك الشبيه .

رابعا : قالوا إنه تعالى تجوز رؤيته والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئا فى حكم مقابلته ، والمرئى يقتضى سقوط الشعاع على الجسم حتى يُـرى ، وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصا بجهة وما يختص بجهة فهو جسم فيلزم أن يكون الله جسما .

أما الأدلة النقلية فهى الآيات التى توحى من قريب أو بعيد بالتجسيم والتى ورد فيها ذكر الاستواء والعرش والجهة والتحيز والمكان ، بالاضافة إلى الأحاديث الشريفة التى أجروها على ظاهرها حسب تصوراتهم لكى يستدلوا بها على جسمية الله وتحيزه . (١)

---

(١) يقول تعالى فى كتابه العزيز : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » آل عمران : ٧ . وفى هذه الآية غنية فى الرد على من اتخذ من الآيات المتشابهات ذريعة للتنديد بالتشبيه والتجسيم . لذ أن الآيات التى ورد فيها ما يوحى بالتجسيم والتشبيه إنما هى آيات متشابهات ، استند إليها ضعاف النفوس ابتغاء الفتنة أولا ثم التأويل ثانيا . من ذلك قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » ، « هو القهار فوق عباده » . « ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر » ، الى غير هذه الآيات التى احتج بها الكرامية كما احتج بها غيرهم من المجسمة ، فى القول بأن الله تعالى جسم .

وقوله عز وجل أن هناك آيات محكمات وأخر متشابهات جعل الناس يحددون — حسب أهوائهم — المتشابه والمحكم دون استناد إلى دليل ، ويؤولون ما يرونه — هم — يستحق التأويل .

فمن آيات الفوقية قوله تعالى :

« يخافون ربهم من فوقهم » س النحل : ٥٠

وآيات العلو كما فى قوله تعالى :

« وهو العلى العظيم » س البقرة : ٢٥٥

« وهو العلى الكبير » س سبأ : ٢٣

« سبح اسم ربك الأعلى » س الأعلى : ١

أما آيات العروج فمثل قوله تعالى :

« إليه يصعد الكلم الطيب » س فاطر : ١٠

« تعرج الملائكة والروح إليه » س المعارج : ٤

واستدلوا أيضا بالآيات الدالة على أنه فى السماء ، كقوله تعالى :

« أأمنتم من فى السماء » س الملك : ١٧

والآيات المتضمنة الرفع كقوله « إنى متوفيك ورافعك إلىّ » س آل عمران : ٥٥

« وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » س النساء : ١٥٨

وكذلك تمسكوا بآيات النزول والانزال ، إنزال الكتب المقدسة والملائكة المقربين . كما اتخذوا من آيات العندية دليلا على التحيز ، كما فى قوله تعالى :

« إن الذى عند ربك » س الأعراف : ٢٠٦

« رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة » س التحريم : ١١

« ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى » س النجم : ١٤

« عند مليك مقتدر » فى س القمر : ٥٥

واتخذوا من كل الآيات السالفة دليلا على كونه تعالى فى جهة، ومن كان فى جهة فهو متحيز، ولا يتحيز إلا الجسم، فلما ثبت — عندهم — كونه متحيزاً بالأدلة العقلية والنقلية، ثبت أيضا أنه جسم.

وهناك أدلة مأخوذة من العقل والسمع كقوله تعالى:

« ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » س النجم: ٨

وهذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة، ولما كان الدنو من جهة الله تعالى لقوله بعد ذلك « فأوحى إلى عبده ما أوحى » فإنه دليل على أنه تعالى فى جهة، وهذه الجهة هى جهة الفوق، وإلا لما اضطر إلى الدنو لكى يوحى مايريد.

والدليل الثانى قوله تعالى على لسان فرعون:

« ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب، أسباب السموات والأرض فأطلع إلى إله موسى » س غافر: ٣٦

فدلت الآية أيضا على كونه تعالى فى جهة فوق، ومن كانت هذه جهته، كان متحيزا، ومن كان متحيزا، كان جسما.

وعلى الرغم من اتفاق جميع فرق الكرامية على إطلاق لفظ « الجسم » على الله، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم فى ماهية هذا الجسم وحقيقته. فذهب ابن كرام إلى أن معبوده الذى يسميه جسما يتناهى من جهة تحت، وهى الجهة التى يلاقى منها العرش، أما الجهات الخمس الباقية فغير متناهية. فى حين ذهب بعض أتباعه إلى أن الله جسم غير متناه من جميع الجهات. وقالت العابدية منهم إن بينه وبين العرش بعداً لايتناهى، وأنه مباين للعالم بينونة أزلية. (١)

---

(١) خ — تبصرة الأدلة ٩٦ ب، خ — الشامل ٢/٢٥٦ ومابعدها، الفصل فى الملل والنحل ٢/١١٧

وربما يكون ابن كرام قد تأثر بالثنوية فى قولها إن يزدان الذى هو نور خالص ، والذى هو عندهم المعبود الأزلى ، متناهى من الجهة التى يلاقى منها أهرمن وهى جهة السفل . وهو نفس قول ابن كرام إن الله تعالى يتناهى من الجهة التى يلاقى منها العرش . وماقوله بتناهيه إلا تأكيدا لقوله إن الله جسم .

أما آيات الاستواء فتكاد تكون عندهم هى الأدلة الرئيسية على كونه تعالى جسم ، وذلك أنهم فسروا الاستواء تفسيراً مكانيا ، ولم يحاولوا تأويله كما فعل غيرهم من قبل ومن بعد . وسيأتى تفصيل الاستواء والعرشية ، والتحيز والجهة بعد الرد على أدلتهم العقلية والنقلية . وقد كنت أريد التحدث عنها خلال الحديث الخاص بالصفات، ولكن لما كانا من لوازم الذات وليسا من الصفات ـ لاصفات أفعال ولا صفات ذات ـ فقد أصبح من اللازم إيرادهما ضمن حديث الذات .

أثارت جرأة الكرامية فى إطلاق لفظ الجسم على الله مختلف الدوائر العقلية الاسلامية ، وهاجمهم العدد الكبير من مفكرى الاسلام من أمثال : الجوينى والرازى والآمدى وغيرهم .وقد تخللت هجماتهم وردودهم وتفنيداتهم الالزامات المتعددة . وسنحاول نحن أن نعرض لهذه الردود لكى توضح لنا حقيقة الفكر الكرامى ، بالرغم من أنها — أحيانا — تضع الالزامات وكأنها عقائدهم .

وسبيل الاعتراض على تجسيم الله عند الكرامية وجهان : عقلى ونقلى .

الرد على الأدلة العقلية التى أوردوها .

أما الرد على الدليل الأول : إذا قيل إن كل موجودين لابد وأن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مباينا عنه ، ولما كان الله لا يصح أن يكون حالا فى العالم لأن الله والعالم موجودين، فوجب أن يكون مباينا عنه بالجهة ، والمباينة بالجهة تدل على كونه تعالى جسما . يمكن القول إن هذه القضية لاتخرج عن أن

تكون إما بديهية أو استدلالية ، وهم يدعون الضرورة فيها ويعتبرونها قضية بديهية . واذا كانت بديهية حقا ، فلا يجب الاستدلال عليها لبداهتها ، ولما استدلوا عليها ، بطل كونها بديهية .

بقى أن تكون استدلالية ، واذا كانت استدلالية ، فاننا نجد أن كثيرا من العقلاء أجمعوا على أنه تعالى موجود ، ولكنه ليس حالا فى العالم ولا مباينا عنه بالجهة ، كما أن الفلاسفة وبعض المتكلمين أثبتوا موجودات ليست بمتميزة ولا مباينة مثل العقول والنفوس والهيولى .

لو كانت القضية من بدائه العقول ، إذن لما توقف العقل فيها ، إذ أن الضروريات لا يختلف فيها اثنان . فاذا عرضنا على العقل القضية القائلة بأن الاثنين نصف الأربعة ، فنجده مسلم بها غير متوقف . أما اذا عرضنا عليه القضية القائلة بأن كل موجودين فلابد وأن يكون أحدهما حالا فى العالم أو مباينا عنه ، فانه لا يجزم برد فيها . وهذا دليل على أنها ليست بديهية وأن العقل يجوز نقيضها وهو وجود موجود غير حال فى العالم ولا مباين عنه بالجهة . إن التقسيم ذاته غير جامع مانع ، إذ أن قولهم بوجود موجود إما حال فى العالم أو مباين عنه حد ناقص ؛ إذ يمكن إضافة ، ويصح وجود موجود غير حال فى العالم ولا مباين عنه ، وإضافة هذا القول الى القسمين السابقين غير مرفوض عقلا . إذ أن العقل يجوز إضافته اليهما .

هذا هو الرد على الدليل الأول ، أما الرد على قولهم بأن كل مشاهد فهو جسم ، ولا يعقل حيا ، عالما ، قادرا إلا كان جسما ، والله حى ، عالم ، قادر فهو إذن جسم . يمكن أن يقال ردا على ذلك : إن فى إمكان الفرد أن يستغرق فى تعريف ماهية معينة كماهية الطبيعة مثلا وحدها ، أو ماهية العلم وحده ، وفى استغراقه هذا يكون

غافلا عن الحيز والجهة والمقدار،وهذا يفضى إلى أنه يمكننا إدراك الماهيات بالعقل حال غفلتنا عن الحيز والمقدار والجهة ، فكيف الحال فى إدراك المعقول المجرد الذى هو الله ؟

ويمكن أن يقال أيضا : إن الفرد أثناء استغرقه فى الحكم على مسألة ما،يقول فى النهاية إنى حكمت عليها بكذا لأنى عقلتها على هذا المعنى دون غيره . وحال إصداره الحكم يكون غافلا غفلة تامة عن كونه فى جهة من الجهات أو حيز من الأحياز ، ومع ذلك فهو يعلم تماما أنه موجود وإلا لما استطاع إصدار الحكم. فشعوره بوجود ذاته وباصداره الحكم غير مرتبط بكونه فى جهة من الجهات أو فى حيز من الأحياز ، وهذا يدل على أن الفرد يمكنه التوصل إلى معرفة الشىء، والعلم بالموجود دون حاجة إلى القطع بأن كل موجود يجب أن يكون فى جهة ، والقطع بأن الشىء المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا ، إذ ليس وجود الجهة أمر لازم فى إثبات وجود موجود .

ويقال للكرامية أيضا : لو كان مشارا اليه بالحس لأنه جسم ولأنه فى حيز من الأحياز وفى جهة ، وأن كل مشاهد إن كان عالما ،قادرا ، حيا ، فلا بد وأن يكون جسما ، وجب أن يكون الله على هذا التعريف إما : مركبا متألفا من الأجزاء والأبعاض ، أو يكون غير مركب ولا متألف ولا منقسم ، فيكون فى الصغر والضآلة مثل النقطة التى لاتنقسم والجزء الذى لايتجزأ . والكرامية لاتقول بأنه تعالى متألف من الأجزاء والأبعاض . إذ أنه تعالى عندهم واحد ، غير مركب ، ولا منقسم ، ولا متألف ولا متبعض .

يبقى أن يكون — عندهم — مثل الجوهر الفرد والجزء لا يتجزأ ، وهم

لايقولون بذلك أيضا بل يقولون إنه واحد منزّه عن التقسيم والتجزىء والحقارة والضآلة .

إذن ماذا يعنون بكونه تعالى مشاراً إليه ؟ إن المشار إليه بحسب الحس — الذى يبنون عليه القول بأنه جسم لأنه حىّ، عالم ، قادر-يجب أن يكون له امتداد فى الجهات والأحياز ، هذا الامتداد يخالف أحد جانبيه الجانب الآخر ، لأنه سيكون ممتدا فى اليمين واليسار ، والفوق والتحت ، وهذا يوجب القول بالانقسام وهم لايقولون به . وإن لم يكن غير ممتد فى الجهات ولا منقسم ، فيجب أن يكون غاية فى الصغر ، يقولون إنه غاية فى العظم ، وأنه فى جهة فوق . وهذا يؤدى إلى القول بالامتداد فى الجهات ، أى القول بقبول الانقسام مما يناقض قولهم بأنه غير منقسم وأنه فى جهة واحدة فقط هى جهة الفوق . واذا بطل هذا ، بطل أيضا القول بأنه تعالى جسم .

والرد على الدليل الرابع الذى يقول إن كل مرئى لابد وأن يكون فى جهة اذا كان قائما بالنفس ، والله تعالى قائم بالنفس فهو مرئى وفى جهة ، وكل ما كان فى جهة فهو جسم .

يقال رداً على ذلك : هذا الدليل استدلالى أم بديهى ؟ إن كان بديهيا ، فالبديهيات لاتحتاج إلى تفسير لبداهتها . وإن كان استدلاليا كان لابد من براهين تثبت صحة القضية القائلة : إن كل مرئى لابد وأن يكون فى جهة . فكما لايعقلون فى الشاهد مرئيا إلا اذا كان مقابلا أو فى حكم المقابل للرائى ، وطبقوا هذا القول على الغائب ، كذلك لايعقل مرئيا إلا إذا كان صغيرا أو كبيرا ، ممتدا فى الجهات ومتألفا من الأجزاء ، وهم لايقولون بهذا ولا ذاك ، فالأولى أن لايقولوا بوجوب كون كل مرئى فى جهة وكونه جسما .

ويمكن أن يضاف إلى هذه الردود ما يأتى :

١ — لو كان تعالى جسما ، وقد ثبت أن الأجسام محدثة ، لوجب أن يكون إله العالم محدثا ، أو أن يكون العالم والأجسام قديمة .

٢ — لو كان جسما ، مماثلا لسائر الأجسام فى الجسمية ، فان لم يخالفها وجب أن يكون مماثلا لها ، لأنه الإله ، ولا يمكن أن يقل عنها ، وإن خالفها فان مابه المخالفة غير مابه المماثلة ، فيلزم وقوع التركيب فيه ، وهذا محال

٣ — لما كانت الأجسام متماثلة ، فان ما يصح على أحدها يصح على الآخر ، فاختصاص الأجسام بالعلم والقدرة من الجائزات ، ولما كان تعالى مماثلا لها ، فاختصاصه بهذه الأشياء من الجائزات أيضا ، والجائز يفتقر فى حصول هذه الصفات إلى واجب ، ولما بطل أن يكون مفتقرا إلى غيره ، بطل كونه تعالى جسما .

٤ — سبق القول أنه لو كان مماثلا للأجسام من وجه ومخالفا لها من وجه ، فان مابه المماثلة غير مابه المخالفة ، وهذا يؤدى إلى وقوع التركيب فيه وتألفه من الأجزاء . فلو قام بجملة الأجزاء علم واحد أو قدرة واحدة ، للزم قيام العَرض بالأجزاء الكثيرة ، وهو محال . وإن قام العرض بجزء واحد من هذه الأجزاء التى تركب منها ، لأصبح كل جزء مختصا بعرض ؛ فالجزء المختص بالقدرة غير المختص بالعلم غير المختص بالارادة ، وهذا يوحى بتعدد الآلهة ، فبطل كونه تعالى جسما ، وكونه ـ أيضا ـ لا كالأجسام ، من الناحية العقلية .

أما من الناحية النقلية واعتمادهم على الآيات المتشابهات التى ورد فيها ذكر الاستواء والعرشية والجهة ، وعلى الأحاديث النبوية التى ورد فيها ذكر الجهة والعلوّ ، فيمكن الرد عليهم .

الرد على الأدلة النقلية :

يقال لكل من أراد الوقوف عند هذه الآيات ، أن من الواجب عليه إما أن يسلم بها دون تكييف أو تشبيه ، أو يحاول تأويلها حتى لا تتعارض مع الدين الحنيف بما فيه من تقديس وتنزيه .

فالآيات التى جاء فيها ذكر العلو ، لا يشترط فهم العلو فيها على العلو فى الجهة المكانية ، إذ قد يراد بالعلو علو المرتبة والقدر ، والعقل جازم بأن الله عالى القدر والمرتبة ولا يعلو عليه أحد . فاذا كان العلو يحتمل معنيين ، فليس تفضيل أحدهما على الثانى واختياره بواجب أو ضرورى .

ولا تؤول آيات العروج على أن القصد منها الصعود إلى الله تعالى صعوداً مادياً ، ولكن المعنى بها انتهاء الأمور إليه ، لأنه صاحب الأمر وإليه المرجع والمصير .

أما بالنسبة لورود لفظ الانزال والتنزيل ، فلا يجوز التمسك به ، إذ أنه على سبيل المجاز لا الحقيقة ، كما قال تعالى فى مسألة قبض الأرواح . فأشار تارة إلى أنه الفاعل ، وأخرى أضاف قبض الروح إلى ملك الموت ، وثالثة إلى الملائكة . فيؤخذ لفظ الانزال والتنزيل على سبيل المجاز لا الحقيقة .

ولا يمكن أن يراد بآيات العندية التعبير عن الحيز ، بل المراد بها الشرف بقرب الله من عباده ، كقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » ، وقوله « أنا عند ظن عبدى بى » . وليس قوله « إن الملائكة عند الله وإن له عندنا لزلفى » ، المراد به الجهة وإنما المراد شرف القرب ، كذا فى كل آيات العندية .

أما بالنسبة لتمسكهم بقول فرعون « ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب . . » فإن هذا القول صادر عن فرعون لا موسى ، إذ أن موسى رد عليه قائلا « رب السماء » حتى يبعد فرعون عن الظن بأن الله فى جهة معينة (١) .

هذه هى الردود على أدلة الكرامية العقلية والنقلية التى تمسكوا بها فى إثبات جسمية الله تعالى ، ولم نشأ إدماج اعتمادهم على آيات التحيز والجهة ، والعرشية والاستواء ضمن هذه الأدلة ، لما لها من أهمية خاصة عند الكرامية . وسنفصل ذلك مبتدئين بالتحيز والجهة .

التحيز والجهة عند الكرامية :

إن الكلام عن التحيز والجهة عند الكرامية يستلزم الكلام عن الفوقية ، وعن الملاقاة والمماسة ، وعن البعد بين الله والعالم ، وعن الحيثوثة .

لقد أثبت ابن كرام وأتباعه الجهة لله تعالى ، وقالوا : إنه بجهة فوق ذاتا ، لأن الله عندهم متحيز . واحتجوا على ذلك بأدلة عقلية وأخرى نقلية .

أما الأدلة العقلية فهى التى استدلوا بها على كونه تعالى جسما لا يثبت إلا اذا كان فى جهة ، هذه الجهة — عقلا — لابد أن تكون جهة الفوق ، لكونها أشرف الجهات . والاعتراضات على الأدلة العقلية على كونه تعالى جسما هى نفس الاعتراضات التى يمكن إيرادها على استدلالهم بها على كونه فى جهة فوق ذاتا .

---

(١) خ — عمدة المسترشدين ١/١٢٥ وما بعدها ، أساس التقديس ٥٧ ، ١١٧ وما بعدها ، إلجام العوام ٢٤١ وما بعدها .

أما الأدلة النقلية فتمسكهم بالآيات والأحاديث الوارد فيها ذكر الفوقية . كقوله تعالى :

« وهو القاهر فوق عباده » الأنعام : ١٨ ، « يخافون ربهم من فوقهم » النحل : ٥٠ إلى غير ذلك . كما تمسكوا بآيات العلو والعروج والصعود إليه التى سلف ذكرها ، واستدلوا بأنه لا يمكن الصعود إلا إلى جهة فوق ، ولا النزول إلا من نفس الجهة .

كذلك تمسكوا بحديث المرأة التى سألها الرسول (ص) عن مكان الله ، فأشارت إلى السماء .

وقول الكرامية بأن الله فى جهة فوق ، جعلهم يختلفون فيما بينهم عن البعد الذى بينه وبين العالم ، وهل هو متناه أم غير متناه .

ذهب ابن الهيصم وأتباعه إلى أن الرب تعالى مختص بجهة فوق ، وإذا رئى رئى منها ، وأن بينه وبين العرش — الذى هو مستقر عليه — من الخلاء مالو قدر علوءا بالجواهر لاتصلت بذاته . وأنه مباين للعالم بينونة أزلية .

وعلى الرغم من أن الكرامية قالوا بالجهة لأن الله — عندهم — متحيز إلا أن ابن الهيصم نفى التحيز والمحاذاة .

وقالت التونية : إن القديم تعالى فى جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من تراكم الجواهر مايزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم . فأثبتت التونية بعداً لا يتناهى .

وقالت العابدية منهم : إن بينه وبين العرش من البعد مالو قدر مشغولا

بالجواهر لاتصلت به ، وهو قول الهيصمية أيضا . وقالت المهاجرية : إنه لايزيد على عرشه فى جهة المماسة ، ولا يفضل منه شىء على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش .

هذه آراؤهم من ناحية البعد ، أما من ناحية النهاية فقد اختلفوا . فمنهم من أثبت النهاية له من ست جهات ، ومنهم من أثبتها من جهة تحت ، ومنهم من أنكرها كلية وقال : هو عظيم (١) .

وقد قال ابن كرام بمماسة الله للعرش من الصفحة العليا ، فقال فى كتابه «عذاب القبر» : [إن الله مماس لعرشه ، وإن العرش مكان له] . ولما جاء أصحابه من بعده ، وجدوا أن لفظ المماسة يثير كثيرا من الجدل ، وأنه يوحى بوجود جسم بين الله والعرش يحيط العرش من أسفل ، ويوحى باحتياج الله للعرش ، حتى يمكن أن يثبت له مكانا وجهة ، فاستبدلوا لفظ «المماسة» بلفظ «الملاقاة» حتى لا يثيروا انزعاج كثير من الناس ومن الكرامية أيضا . كما استبدلوا كثيرا من المصطلحات التى استخدمها ابن كرام بغيرها ، وامتنعوا من إطلاق بعضها خوفا من الشناعة عند الإشاعة .

وقد حاول ابن الهيصم جاهدا أن يخلص الكرامية من كثير من الألفاظ والتعبيرات التى تؤدى بهم إلى التجسيم ، فنراه يقول :

[ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك ، لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه

---

(١) خ — السيوف المشرقية ٧ أ ، خ — الشامل ٣/٣٥٨ ، الأربعين للرازى ١٠٨ وما بعدها .

خلق آدم بيده ، وأنه استوى على عرشه ، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق . . . ذلك أنا لانعتقد من ذلك شيئا على معنى فاسد من جارحتين وعضوين تفسيرا لليدين ، ولا مطابقة المكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرا للاستواء ، ولا ترددا فى الأماكن التى تحيط به تفسيرا للمجىء ، وإنما ذهبنا فى ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف ولا تشبيه ، ومالم يرد به القرآن والخبر ، فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة] (١) .

وهذا القول يخالف قول الكرامية الأوائل . وربما يكون ابن الهيصم قد قاله دفاعا عن أستاذه أو إيمانا بما قال . والأرجح أنه آمن به ، والدليل إطلاق اسم « المقارب » عليه وإطلاق « المقاربة » على أتباعه ، وذلك لاقترابهم من مذهب أهل السنة والجماعة .

ولكن ما الذى دعا الكرامية إلى القول بأن الله متحيز وفى جهة فوق ، ثم القول بأنه يتناهى من الجهة التى يلاقى منها العرش ؟

إن كان اعتمادهم على القرآن والأحاديث التى تثبت الفوقية لله تعالى ، فليس معنى أن الله تعالى بجهة فوق ذاتا ، ولاداعى لعدم تعقل الجهة إلا إذا كان الله ذاتا وجسما . وإن الاعتماد على آيات الفوقية لايعنى ألبتة كون الله جسما وفى جهة فوق ذاتا ، إذ لو كان كذلك لتعارض هذا مع قوله عز وجل « اسجد واقترب » فلو كان تعالى فى السماء ذاتا ، لما كان السجود اقترابا منه على أى حال من الأحوال وهذا أيضا ما يقال فى حديث المرأة التى سئلت عن مكان الله ، فأشارت إلى أنه تعالى فى السماء .

---

(١) ابن أبى الحديد • شرح نهج البلاغة ١/٢٩٥ ، ٢٩٧

ليس معنى هذا أن الله تعالى ليس فى السماء ، أو أنه فى مكان ذى حدود وأبعاد ، وإنما هو فى كل مكان« لا تدركه الأبصار » ، حتى يمكننا تعيين مكان له. وإنما الذى يجب أن نؤمن به أنه كما قال « إذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداعى إذا دعانى » . فلو كان فوق العرش وفى السماء لما صح قربه .

وقوله تعالى « كل شىء هالك إلا وجهه » يعنى أن العرش أيضا هالك فى المستقبل ، وإذا ثبت ذلك ، امتنع أن يكون آنذاك فى جهة ، وهذا يلزم التغير على ذات القديم ، وهو محال ، فما أدى إليه محال مثله .

وإذا دققنا النظر فى قول الكرامية إن الله فى جهة فوق ذاتا ، نجد أن هذا القول يؤدى إلى أن باقى الجهات خالية عنه ، هذا فى نطاق العالم الذى نعيش فيه . ولكن من أدرانا أن القادر سبحانه وتعالى لم يخلق غير عالمنا هذا ؟ ومن أدرانا أين مكان هذه العوالم الأخرى؟ ألا يمكن أن تكون فى جهة فوق بالنسبة لهذا العالم ؟ إن هذا القول يؤدى إلى أنها — حسب قول الكرامية — فى الجهة التى فيها الله ، وهذا يؤدى إلى التساؤل : أين مكان الله بالنسبة لهذه العوالم إذا كانت هى فى جهة فوق بالنسبة لنا ؟ !

إن الملائكة أيضا فى السماء ، فهل يوجد الله بالنسبة لهم فى جهة فوق ذاتا !

إن مثل هذه التساؤلات تجعل من المحال تخصيص الله بجهة معينة ، والقول بأنه فيها ذاتا ، وإن كان العقل جازما بأن أشرف الجهات هى جهة الفوق ، فليس معنى هذا وجود الله بذاته مستقراً فيها .

أما قولهم بالتحيز ، فيمكن نفيه أيضا . إذ أن القول به يؤدى إلى القول بأن التحيز ذاته قديم ضرورة لامتناع المتحيز — الذى هو الله القديم عندهم — بدون تحيز .

كما يلزم ثانياً من القول بأن الله متحيز احتياجه للمكان لمعرفة جهته ، والمحتاج ممكن ، ويلزم عدم احتياج المكان له ، لإمكان استغنائه عن المتمكن .

ثالثاً : أن الواجب لو كان فى حيز وجهة ، فإما أن يكون فى جميع الجهات والأحياز ، وإما أن يكون فى البعض دون الآخر . فإن كان فى جميع الجهات فإنه يكون مداخلا ومخالطا للقاذورات وكل شيء وهو محال . وإن كان فى جهة دون أخرى ، فإن ذلك إما أن يكون لمخصص فيلزم الاحتياج ، أولا لمخصص فيكون ترجيحاً بلا مرجح .

وأخيراً لو كان متحيزا لكان متناهيا ، وكل متناهى ممكن وكل ممكن محدث ، فلو كان متحيزا لكان محدثا .

لقد قالت الكرّامية بالجهة والتحيز حتى لا يظن من قول رئيسهم إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، عدم مباينته للعالم . وقد أوقعهم هـذا القول فى خطأ التجسيم الذى وصف به مذهبهم . وإن كانوا قد استندوا إلى أدلة عقلية وأخرى نقلية فى دعم آرائهم التجسيدية ، فإن هـذه الأدلة غير مقنعة فى تدعيم رأيهم ، بل ربما تؤخذ رداً عليهم فى نقض نفس الآراء .

وإن كانوا قد تأثروا بقول المجسمة الذين سبقوهم إلى القول بأن الله جسم ، فإنهم ربما يكونوا قد تأثروا بقول الثنوية : إن معبودهم الذى سموه نوراً يتناهى من الجهة التى يلاقى منها الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات ، فقالوا : إن الله يتناهى من جهة تحت ، وهى الجهة التى يلاقى منها العرش .

إن الله عند الكرّامية من ناحية الكيف جسم وجوهر ، من ناحية الكم عظيم متناهى من خمس جهات ، ومن ناحية المكان فى جهة فوق . وقد وضع ابن كرام

فى « عذاب القبر » بابا فى « حيثوثية الله تعالى » أى فى مكانه ، وقال إنه بهذه الحيثوثية يباين العالم ويخالفه .

الاستواء والعرشية :

العرش فى اللغة هو السرير ، وكل سرير للملك يسمى عرشا ، والعرش مشهور عندالعرب فىالجاهلية والإسلام . قال تعالى: « ورفع أبويه على العرش »[١] وقال أيضا « أيكم يأتينى بعرشها [٢] » .

والكرامية تقول بالاستواء على العرش ، وكان هذا القول نتيجة لازمة لقولهم إن الله جسم ، وأنه فى جهة فوق ذاتا ، وأنه فى مكان معيّن ، هذا المكان هو العرش ، وهو مستوٍ عليه استقراراً ، ويماسّه من الصفحة العليا .

وقد اختلفت الكرّامية فى تفسير معنى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » طه : ٥ وقوله « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » س فصلت : ١١ إلى غير ذلك من آيات الاستواء والعرشية . فقال ابن كرام : إن الله تعالى مماس لعرشه ، وأن العرش مكان له ، وأنه مستقر فوقه استقرارا مكانيا .

وعبّر عن مكان الله تعالى « حيثوثية الله » ، ولم يحاول تأويل الاستواء كما فعل غيره ، وذلك لأن الله عنده وعند أتباعه جسم لا كالأجسام . وقد أجاز معظم الكرّامية الاستواء بمعنى الاستقرار المكانى .

على أن « الاستواء » يؤخذ فى اللغة على وجوه منها :

---

(١) س يوسف : ١٠٠
(٢) س النمل : ٣٨

أولا : تمام الشيء كما في قوله تعالى : « ولما بلغ أشده واستوى [1] » ، فالاستواء هنا تمام الشيء .

ثانيا : بمعنى الاعتدال ، كما يقول القائل : فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم ، أي اعتدلا .

ثالثا : القصد إلى الشيء ، كما في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء » أي قصد خلقها .

رابعا : بمعنى الاستيلاء والقهر ، كما قال الشاعر :

إذا ما غزا قوما أباح حريمهم   وأضحى على ما ملكوه قد استوى

وقال شاعر آخر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق
فالحمـــد للمهيمن الخـــلاق

ويقال أيضا : العرش بمعنى الملك . فيقول أهل اللغة : ثلّ عرش فلان ، أي زال ملكه .

ويقول الشاعر :

إذا ما بنوا مروان ثلّت عروشهم   وأودت كما أودت أياد وحمير

أراد : ذهب ملكهم وزال .

ولكن الكرامية لم تحاول تأويل الاستواء بأي من المعاني السالفة ، كما لم

---

(١) س القصص : ١٤

تؤمن به كما نزل ، وإنما فسرته تفسيرا ماديا . إذ أن تخصيص الله العرش بالذكر جعلهم يتحيرون فى سبب ذلك التخصيص ، خاصة وأنه تعالى مستول على غيره من الموجودات ، فلم خصّ العرش بالذكر ؟ هل يمكن القول إن تخصيص الله العرش بالذكر إنما هو تنبيه على عظمة العرش وتشريف له ؟ (١) . أم لأن العرش يعتبر مكانا له وهو يماسّه ؟

يقول الله فى كتابه العزيز: «رب العرش العظيم وهو رب كل شيء» . س المؤمنون : ٨٦

وذهب أصحاب ابن كرام من بعده إلى آراء مختلفة فى كيفية الاستقرار على العرش ، فقال بعضهم : إنه على بعض أجزاء العرش . وقال آخرون : إن العرش مكان له وأن العرش امتلأ به . وقال فريق ثالث : إنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه ، لصارت العروش كلها مكانا له ، لأنه أكبر منها كلها .

ولهم فى معنى العظم خلاف ، فقال بعضهم : معنى عظمته أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه .

وقال بعضهم : معنى عظمته : أنه يلاقى مع وحدته من جهة واحدة أكثر من واحد ، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهو العلىّ العظيم . (٢)

وقالت المهاجرية منهم أنه لا يزيد على عرشه فى جهة المماسة ، ولا يفضل منه شيء على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش .

---

(١) خ : الشامل ٢/٣٩٢ وما بعدها ، خ — مجالس ابن الجوزى ١ ب وما بعدها
(٢) الملل والنحل ١ / ١٠٩

وصار المتأخرون منهم إلى : أنه تعالى بجهة فوق ، وأنه محاذٍ للعرش .

وقالت العابدية : إن بينه وبين العرش من البعد مالو قدر مشغولا بالجواهز لا تصلت به ، ولكن هذا البعد خال .

وقالت الهيصمية : إن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهى ، وأنه مباين للعالم بينونة أزلية ، وهذا البعد يجعله مستوٍ على العرش لا بمعنى الاستقرار المكانى كما فهمه وقدره ابن كرام ومن حذا حذوه ، ولكن بمعنى يخالف ذلك . ولذا فإن ابن الهيصم لما ذهب إلى اطلاق ما أطلقه القرآن من غير تشبيه ولا تكييف ، نفى التحيز والمحاذاة ، والمجاورة والمماسة ، والتمكن بالذات ، وأثبت الفوقية والمباينة (١) .

وكما اعترض على قول الكرّامية بأن معنى الجسم هو القائم بالذات ، وأن الجهة هى الفوق ، يعترض عليهم أيضا فى القول بأن الاستواء هو الاستقرار المكانى باعتراضات :

أنه لو كان تعالى فوق العرش ، لكان من جلس فى العرش ونظر الى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى . فكانت نسبة نهاية السطح الآخير من ذات الله الى سكان العرش ، كنسبة السطح الآخير من السموات إلى سكان الأرض ، وذلك يقتضى أن تكون ذات الله تعالى كالسماء لسكان العرش ، لأنه بجهة فوق بالنسبة لسكان الأرض ، والمعروف أن السماء مخلوقة ، فإذا أدى القول باستقراره المكانى فوق العرش إلى أن ذاته تعالى سماء ، فانه يؤدى أيضا الى أن ذاته مخلوقة له لأن السموات مخلوقة . إذ يقول تعالى : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض » . س الأعراف : ٥٤

(١) شرح نهج البلاغة ١ / ٢٩٥ ، ٢٩٧

وهذه النتيجة محالة ، فما أدى إليها محال مثلها ، ويثبت نقيضها وهو القول بأن الاستواء ليس المقصود به الاستقرار المكانى .

ويمكن أن يعترض على الكرامية بأن قول الله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثانية » ما المقصود به عندكم ؟ لو كان الخالق فى العرش ، لكان حامل العرش حاملا لمن فى العرش أيضا ، وهذا يؤدى إلى أنه تعالى يحتاج إلى المخلوق (١) .

وهناك بعض التساؤلات التى يمكن أن توجّه إلى الكرامية . مثل وجود العرش : هل كان مع الله أم أنه وجد بعده ؟ ولا مناص من أن يكون إما : أن يوجد مع الله ، وفى ذلك إثبات قديمين هما الله والعرش ، أو إثبات حادثين — إذا سلمّ الكرامية بحدوث العرش — وهم لا يسلمون بحدوث الله تعالى . فقولهم يؤدى لا محالة إلى التناقض .

وإما أن يوجد العرش بعد الله تعالى ، وهنا نتساءل ، أين كان الله تعالى قبل أن يخلق العرش ؟ إن الكرامية تقول بوجوده قبل خلقه للعرش ، وهذا يؤدى إلى عدم لزوم العرش مكانا له ، وعدم الربط بينهما ربطا ماديا . إننا ندرك الله تعالى بدون العرش ، وإذا توقف إدراكنا له على العرش لكان حينئذ محتاجا إلى المخلوق ، والمحتاج ممكن ، وهذا باطل فما يؤدى إليه باطل أيضا .

إن الكرامية على الرغم من أنها لم تطلق بعض الآيات المتشابهات على ظاهرها ، ولم تفسرها كما فسرها غيرهم من المجسمة والمشّبهة مثل الآيات الوارد فيها ذكر النزول والمجىء والمعانقة تفسيرا ماديا صرفا ، إلا أنها فسرت بعض الآيات تفسيرا خاطئا مما جعلها عرضة للهجوم من كل الفرق الأخرى .

---

(١) الرازى . أساس التقديس ، مواضع متفرقة .

وإن استثنينا تفسيرات الكرّامية المادية لآيات الاستواء والعرشية والجهة ، فإننا نقول إنها آمنت بإله واحد لا شريك له . وحاولت أن تثبت له الصفات الواردة في القرآن ، ولكنها غالت في ذلك حتى أدت بها مغالاتها إلى التجسيم ، مما جعل أصحاب الفرق يطلقون عليها « مجسمة خراسان » ، واسم « مجسّم » على كل من ينتمي إلى المذهب الكرامي .

لقد شغل المسلمون أنفسهم بما لا يجب أن يشغلوا به وهو كيفية الله وذاته ، وأداهم هذا إلى الخوض في متاهات ، كان من الممكن الاستغناء عنها وعدم الخوض فيها . ولو أنهم استخدموا عقولهم في غير هذه الأمور الغيبية ، لكفاهم ذلك مؤونة الجدال والكلام الذي لا طائل تحته إلا الخروج من متاهة للدخول في غيرها .

لم يكتف ابن كرّام وأتباعه بإطلاق لفظ « الجسم » على الله تعالى ، بل أطلقوا لفظ « الجوهر » . فقال في « عذاب القبر » : « إن الله أحدّى الذات أحدّى الجوهر » .

وقبل الخوض في تحليل هذا القول عند الكرّامية ، نشير إلى أن الجوهر اللغة يعني به :

« كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به ، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلّته ، والجوهر فارسيّ معرب » (١)

ويعني به أيضا : أصل الشيء . ويقال لمن عرف بالإحسان من ذوي الأصل

---

(١) لسان العرب ، مادة جوهر

العريق والحسب الشريف . « فلا يجرى الاحسان على شاكلة جوهره الشريف إلا بمقتضى حسبة العالى المنيف » (١) .

ووصف الثوب بأنه جوهرى ، اذا كان جيد الأصل ، دقيق الصنع .

واختلفت الأقاويل فى تعريف الجوهر على أربعة مقالات :

فقالت النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فهو جوهر ، وكل جوهر فهو قائم بذاته . وقال بعض المتفلسفة : الجوهر هو القائم بالذات ، القابل للتضادات ، وهو مايحل فى موضوع ، ويوجد فيه غيره وتحل فيه الحوادث (٢) .

وقال بعض الأئمة : الجوهر مايشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول إن التحيز مجهول ، لأن العرض لايقوم بنفسه وهو يقوم بنفسه .

وهذه التعريفات كلها ، تعريفات للجوهر الفرد عند المسلمين ، وهو لايقابل معنى الجوهر عند ابن كرام والكرامية . ولذا لاقى ابن كرام فى تقويم آرائه هجوما عنيفا من خصمائه ، لأنهم أثناء تقويمهم الردود كانوا يهاجمونه وكأنهم يعتبرون كلمة « جوهر » عنده مساوية للجوهر الفرد عندهم ، وهذا خطأ وقع فيه الكثيرون .

الجوهر عند ابن كرّام يعنى به : ذات الله تعالى ، فهو أحدّى الجوهر ، أى جوهريته هى ذاته ، وذاته جسما . فهو فى ذاته وجوهره جسم بمعنى أنه قائم بنفسه . وهو جسم لا كالأجسام ، أما الموجودات فهى أفعال هذا الجسم .

---

(١) خ ـ السيوف الهندية ص ٧ أ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى . أرسطو ص ٦٩ .

والجسم والجوهر عند ابن كرام اسمان لموجود واحد ، موجد لسائر الموجودات ، وهو الله . وقد ظل هذان الاسمان يطلقان عليه إلى أن ظهر بعض الكرامية — بعد وفاة ابن كرام — وشعروا بالخطأ الذى وقع فيه شيخهم ، وأنه لم يسبقهم أحد من المسلمين إلى إطلاق لفظ « الجوهر » على الله ، فحاولوا التخلص منه ، واقتصروا على إطلاق لفظ « الجسم » .

وامتناعهم من إطلاق لفظ « الجوهر » مع إطلاقهم لفظ « الجسم » كامتناع شيطان الطاق الرافضى من تسمية الإله جسما مع قوله بأنه على صورة الانسان .

هناك بعض الأسماء والصفات التى يمكن أن تطلق على الشاهد والغائب ، ولا يرادبها نفس المعنى فى الاثنين : فالعظيم - مثلا - يمكن أن تطلق فى الشاهد على الكثير الأجزاء ، ويمكن أن تطلق أيضا على العالى المكانة ، ويرادبها فى الغائب العالى المكانه والمنزلة . أما صفة الجسمية فلا يمكن أن تطلق على الغائب ، لعدم تمكن معناها من حمل معنى آخر سوى أنه الجسم المادى الطويل ، العريض ، العميق ، المتألف من الأجزاء والمتركب من الأبعاض . وإن كانت الكرامية لا تعنى بالجسم ذلك المعنى ، فلماذا تطلق على الله تعالى إسما ينبىء عما يستحيل فى صفته من غير أن يرد به شرع ويستقر به سمع ؟ وهل يمكن أن تكون الكرامية قد تأثرت بغيرها فى ذلك ؟

يرى غير واحد من المتكلمين — مثل البغدادى والشهرستانى - أن ابن كرام قد تأثر بالنصارى فى إطلاقه لفظ الجوهر على الله ، وأنه استدل بأدلتهم ، فقال :

١ — إن الأشياء فى الوجود المادى لاتخلو : إما أن تكون جواهراً أو أعراضاً ، والقديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهرا .

ولكن كيف يمكن تقسيم الوجود الى جوهر وعرض ، والاستدلال

بذلك على أن الوجود فى الغائب لايخلو : إما أن يكون جوهرا أو عرضا ، ولما لم يصح كون الله تعالى عرضا ، ثبت كونه جوهرا ؟ إن هذا الاستدلال غير منطقى لقياس مايطلق على الشاهد على الغائب أيضا .

٢ — أما الدليل الثانى الذى استدلوا به فهو قولهم : إن الأشياء لاتخرج عن قسمين : إما قائم بنفسه أو قائم بغيره . والقائم بغيره هو العرض والقائم بنفسه الجوهر ، فلما بطل أن يكون تعالى قائما بغيره وأن يكون عرضا ، لزم أن يكون قائما بنفسه أى أن يكون جوهرا .

ويعترض عليهم بنفس الاعتراض السابق لعدم تعقل قياس الغائب على الشاهد كما يفعلون .

٣ — أما قولهم : إن الأشياء كلها على ضربين : فمنها ما يصح منه الأفعال وهو الجوهر ، ومنها ما يتعذر منه الأفعال وهو العرض ، ونظرا — لما هو ثابت من أن الله تعالى فاعل ، وأن من تتأتى منه الأفعال جوهر — ثبت بالتالى أنه جوهر .

ويمكن الرد على هذا القول أيضا بأن : قبل كل حادث حادث ، فلا شىء إلى وصادر عن شىء ، ولا جسم إلا وصادر عن جسم ، ولا وجود لفاعل اخترع الأشياء وأحدث الأفعال إلا بالاستعانة بغيره من الفاعلين واعتماده على الأدوات . فاذا صح أن مايصح منه الأفعال جوهر ، أدى هذا إلى القول بأنه لافاعل لأجسام العالم بأمره إبداعا ولا مؤيس له عن ليس ، لاحتياج هذا الفاعل للآلات والأدوات التى لا استغناء له عنها .

ولما كانوا يعترفون بوجود مبدع للعالم فقد ناقضوا أنفسهم ، وإن سلموا به أدى بهم ذلك إلى القول بأن العالم لاموجد له . لأن من يحتاج فى ايجاد موجود

إلى غيره لايكون إلها ، وهم لايقولون بذلك . فتبطل بالتالى القسمة التى قالوا بها ، وهى أن مايصح منه الأفعال هو الجوهر [1] . يبطل إذن — على قول النصارى — كون الله تعالى جوهرا ، وبالتالى تبطل أدلة الكرامية إن كانوا قد عنوا بالجوهر ما عنيه النصارى ، واستدلوا حقا بأدلتهم .

إن تعريف ابن كرام لله بأنه الجوهر والجسم القائم بذاته مقبول من حيث المعنى، مرفوض من حيث اللفظ . ويميل الدكتور النشار إلى القول بأن ابن كرام قد تأثر بقوله : إن الله جوهر بالرواقية ، وأنه كان يضع بذور المذهب أحادية المادة الذى ظهر فيما بعد على يد محى الدين بن عربى الذى قال بوحدة الوجود [2] .

ومن الممكن أن يكون ابن كرام قد تأثر حقا بالرواقية ، خاصة إذا عرفنا أن العصر الذى عاش فيه كان من أكثر العصور ازدهاراً من الناحيتين العلمية والأدبية نتيجة لحركة الترجمة ، كما أنه من الممكن أيضا أن يكون قد تأثر بالنصارى ، ولكن القول بأن الله . « أحدى الجوهر » ثم القول من بعد بأنه — تعالى — غير قادر على إعدام كل المخلوقات ، وأنه محل للحوادث ، يوقع الباحث فى لبس . فماذا كانت تعنى الكرامية بذلك ؟

من الواضح أن هذا القول يؤدى إلى وحدة الوجود المادية والى قدم العالم لمن يقرأه لأول وهلة ، ذلك أن قول ابن كرام « أحدى الجوهر » يفيد أنه لاموجود يمكن أن يكون جوهرا إلا الله ، هذا الجوهر الواحد الأحد يعنى به الموجود الحقيقى ، ولا وجود بالمعنى الحقيقى إلا لله عز وجل ، وبما أنه أحدى

---

(١) خ — الشامل ١/٣٢ ، خ — السيوف الهندية ص ٧ ب

(٢) نشأة الفكر ١/٦٢٠ الطبعة الثالثة .

الجوهر بمعنى أنه الجوهر الوحيد الذى وجد ولا يوجد سواه ، وبما أن تعريف الجوهر أنه الذى لايوجد بدون أعراضه ، وتحل فيه الأعراض ، فان الله — الذى هو الجوهر الأوحد — لايمكن أن يوجد بدون أعراضه ، إذ لو خلى عن أعراضه وهو جوهر لما وجد ولما أمكن معرفته ، وأعراض الجوهر — الذى هو الله — هى العالم وما فيه من مخلوقات . فاذا كان وجود الله منذ الأزل ، فيلزم أن يكون وجود أعراضه منذ الأزل أيضا . وهذا بعينه هو القول بوحدة الوجود وقدم العالم . فالعالم موجود منذ الأزل على صورة أعراض حالة فى الجوهر . ولكن الكرامية تقول بحدوث العالم ، فكيف يتفق القولان ؟ ؟ ثم تقول إن الله تعالى لايقدر على إفناء جميع المخلوقات التى أحدثها ، وعلى هذا سيخلد جزءا من العالم ، إذ عملية الإفناء تحتاج إلى إحداث أمر الافناء ، إذن ، وإحداثه سيكون فى ذاته تعالى لقولهم بأنه محل للحوادث ، أمر الإفناء سيكون لكل محدث على حدة ، وهذا يتطلب تعاقب الحوادث على ذاته ؛ وهم يقولون باستحالة ذلك . فوقعوا فيما هو أفظع منه وهو عجز الله تعالى عن إفناء كل المخلوقات التى أحدثها .

ولكن كل من ردد عن الكرامية هذا القول ، لم يأت بنص صريح من أقوالهم يؤيد ماقاله ونقله عنهم ، ولذا يجب اتخاذ الحذر تجاه هذه الأقوال وعدم الحكم عليها بالفساد أو الصلاح .

صفات الله عند الكرامية

الصفة هى الشىء الذى يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف ، الذى هو النعت ، الذى يصدر عن الصفة . فان كانت مما يوجد تارة ويعدم أخرى غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها . . وإن كانت الصفة لازمة ، كان حكمها أن تكسب من وجدت به حكما يخالف حكم من ليست له تلك الصفة . (١) فالصفة توجد بالشىء الذى تطلق عليه .

وقد أجمع المتكلمون على إثبات الصفات السلبية مثل كونه تعالى واحـــدا ، وأنه العلىّ العظيم ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقابض والباسط إلى غير ذلك ، فى حين اختلفوا فى الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدمها ، ومنهم من قال بحدوثها ، ومنهم من أثبتها عين الذات أو غير الذات ، ومنهم من نفـــاها . والذين أثبتوا الصفات سموا صفاتية ، والذين نفوها سموا معطّلة وهذه الصفات الثبوتية ثلاثة :

١ ـ صفات ذات

٢ ـ صفات أفعـــال

٣ ـ صفات معانى

أولا : صفات الذات : وهى التى تلزم الذات وتكون ملازمة لها ، ومثل هذه الصفات لايمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كصفة العلم . فالله يوصف بكونه عالما ولايوصف بالجهل ولا بالقدرة عليه .

وقد فرق الكرامية ـ فى الشاهد ـ بين الصفات الذاتية التى تلتئم منها حقيقة الشىء أى التى تفرق بين ماهية وأخرى وبين المقادير العرضية التى لا دخل لها فى تحقيق

(١) انظر التمهيد للباقلانى ص ٢١٣

حقيقة الشيء . فان الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل ، بل هي له من غير سبب . (١)

ثانيا : صفات الافعال : وهي التي تشتق من الفعل مثل الخالق والرازق والمعطي إلى غير ذلك . ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها .(٢)

ثالثا : صفات المعاني : وتتضمن المعنى الوجودي القائم بالموصوف ، ويمكن تعليل هذه المعاني . وصفة الوجود ضرورية ولازمة لصفات المعاني ، وإلا انتفت هذه الصفات . وهي سبع : القادرية والعالمية والحياة والمريدية والسمع والبصر والكلام .

ويرتبط بصفات المعاني ما يمكن أن يسمى بالصفات المعنوية المشتقة من صفة المعنى ، وهي الحال الثابتة للذات معللة بعلة ، وهي سبع : القادر ، العالم ، الحي ، المريد ، السميع ، البصير والمتكلم .

بعد هذا العرض التقليدي للصفة ومعناها وأقسامها نقول : إن الكرامية ذهبت في الصفات مذهب الأشاعرة فأثبتتها . ورغم أنهم غالوا في إثباتها حتى وصلوا إلى التجسيم - كما رأينا - إلا أن هذا لا يمنع من الاعتراف بأن ابن الهيصم - منهم - كاد أن يكون أشعريا عقيدة وولاء فيما ذهب اليه في صفات الله ، وقد أطلق على فرقته « المقاربة » ، وأطلق على الكرامية عامة « الصفاتية المغالية » .

لقد أثبتت الكرامية الصفات فقالت : الله عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حيّ بحياة ، شاء بمشيئة ، وهذه الصفات كلها قديمة أزلية قائمة بذاته . وأثبتوا له السمع والبصر

---

(١) انظر نهاية الاقدام للشهرستاني ١ : ١٠٧ ، ١٠٨ ط لندن ١٩٣١ م

(٢) انظر البغدادي الفرق بين الفرق ٢١٩ ، أصول الدين ١٢١ ، شرح المقاصد للتفتازاني ص ٥٤

كما أثبتوا اليدين والوجه وسائر الأعضاء ، واعتبروها صفات قائمة به ، إلا أنهم منعوا أن تكون كالأعضاء الانسانية ، فقالوا : يدلا كالأيدى ، وساق لا كالسيقان إلى غير ذلك . وأجازوا عليه تعالى الرؤية ، كما قال بذلك الأشاعرة ، إلا أنهم يجوزونها لأن الله عندهم جسم وفى جهة ، وكل من كان فى جهة فهو مرئى من تلك الجهة ، والله عندهم فى جهة فوق ومرئى من هذه الجهة. وسيأتى تفصيل ذلك تبـــاعا .

العلم الالهى : أجمعت الكرامية على أن الله تعالى عالم بعلم قديم . وذهب ابن الهيصم مذهب الأشاعرة فى القول بأن الله لم يزل عالما بما سيكون على الوجه الذى سيكون . واستدل هو وغيره من الكرامية من وقوع الفعل باحكام على أن الله عالم ، وعلمه قائم بذاته .

وقال بعضهم : إن لله علمين يعلم بأحدهما معلوماته ، ويعلم هذا العلم بالعلم الآخر . وهذا يؤدى إلى تعدد علم الله تعالى (١). والقول بأكثر من علم واحد فاسد لأنه يؤدى إلى إمكان تعدد علمه بعدد المعلومات ، وهذا باطل .

القدرة الالهية: أثبتت الكرامية أن الله تعالى لم يزل قادرا بقدرة قائمة بذاته ويستدلون من وجود العالم على قدرة الله ، وباختصاصه على بعض الجائزات على إرادته تعالى ، وباحكامه على أنه عالم .

وقالوا : إن الله يقدر بقدرته على إفناء الحوادث الحـــادثة وهى ملاقاته للعرش وإدراكاته للبصرات والمسموعات وإراداته، أما أجسام العالم وأعراضه فهو غير قادر على إفنائها ، لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه ، وهو محال عندهم.

---

(١) انظر البغدادى أصول الدين ص ٩٥ ، النشار . نشأة الفكر ١ : ٦٣٠

والكرامية توافق المعتزلة — هنا — فى القول بأن الله يقدر على بعض الأفعال ولا يقدر على بعضها الآخر . وربما يكون هذا اتفاقا فى اللفظ فقط دون المعنى . إذ أن المعتزلة تعنى أن الله لا يقدر على بعض الأفعال التى يقدر عليها البشر ، مثل السرقة والقتل وغير ذلك مما لا يليق بذاته تعالى ، فى حين تقصد الكرامية من ذلك عدم قدرته على إفناء جميع أجزاء العالم .

وبالرغم من أننا نجد القاضى عبد الجبار المتوفى سنة ٤١٥ هـ يوافق الأشاعرة على أن الله تعالى قادر فيما لا يزال ، إلا أنه يقول — كما قالت الكرامية : ليس من حكم كونه قادرا لنفسه أن يقدر على كل مقدور(١) .

ويقول فى « المجموع فى المحيط بالتكليف » :

[إن الله قادر لنفسه لا لمعنى ، لذلك وجب أن يكون قادرا فى كل حال . والله قادر فيما لم يزل ، لأنه لو حصل قادرا بعد أن لم يكن ، لكانت الصفة جائزة عليه مؤدية لمعنى محدث لأجله يقدر ، على حد ماثبت فى أحدنا ، فكان يلزم أن يكون قادرا بقدرة محدثة ، وهى لا تحدث إلا وقد سبق كونه قادرا ، ولا يتم كونه قادرا إلا عند حدوث هذه القدرة ، فيقف كل واحد من الأمرين على صاحبه] (٢) .

فقوله يوافق الكرامية من جهة والأشاعرة من جهة أخرى ، بالإضافة إلى شيخ من شيوخ المعتزلة من جهة ثالثة . كذلك الكرامية اتفقت مع الأشاعرة فى القول بقدم الصفات ، ومع بعض المعتزلة فى بقاء بعض المخلوقات بعد فناء الكل .

---

(١) انظر المجموع فى المحيط بالتكليف ص ١١٢

(٢) انظر ص ١٠٦

ثم إن ابن كرام وأتباعه زعموا أن الله تعالى لايقدر إلا على الحوادث التى تحدث فى ذاته من إراداته، وأقواله، وإدراكاته، وملاقاته لما يلاقيه. فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها، فليس شىء منها مقدورا لله تعالى، ولم يكن الله تعالى قادرا على شىء منها مع كونها مخلوقة، وإنما خلق كل مخلوق من العالم بقوله: «كن» لا بقدرته.

وقد اختلف الناس فى مقدورات الله تعالى، فقال أهل السنّة والجماعة: كل مخلوق كان مقدورا لله تعالى قبل حدوثه، وهو يحدث جميع الحوادث بقدرته

وقال بعض المعتزلة إن الأجسام كلها كانت مقدورة له قبل أن يخلقها، وليست الأعراض مخلوقة له ولا مقدورة له، فى حين قال أكثرهم إن الأجسام والألوان والطعوم والروائح وسائر أجناس الأعراض، كانت مقدورة لله تعالى، وإن امتنعوا من وصفه بالقدرة على مقدورات غيره.

ولم يقل أحد قبل الكرامية باختصاص قدرة الإله بحوادث تحدث فى ذاته، وعلى هذا تتعدد القدرة بتعدد أجناس المحدثات. وقال بعضهم بل بعدد أجناس الحوادث التى تحدث من قوله: «كن».

وقد اعتبر الكرامية القدرة اسما جامعا لكل مالايصح الفعل دونه كالحياة والعلم. فالحياة عندهم من جملة القدرة، وكل قادر حىّ، وكل حىّ قادر. ولم يجوزوا القدرة إلا فى حىّ، فى حين جوزوا وجود العلم والإرادة والإدراكات فى الأموات (١).

---

(١) انظر البغدادى. الفرق ٢٢٠، التفتازانى. شرح المقاصد ١٢ ص ٥٩ وما بعدها.

الارادة الالهية والمشيئة :

فرّق الكرامية بين الإرادة والمشيئة الإلهيتين . فالمشيئة الإلهية عندهم قديمة ، أما الإرادة فحادثة ، وهى إرادة إحداثه تعالى للأشياء . وتحدث هذه الإرادة فى ذاته كباقى الصفات . وإرادة إيجاده الموجودات أى إرادة إحداثها هى قوله تعالى « كن » ، فيحدث فى ذاته حرف الكاف والنون ، وهذا القول قائم بذات الله مباين لما ينتج عنه . وبعبارة أخرى إن أمر التكوين الحادث فى ذات البارى يختلف عن المكوَّن .

أما المشيئة فقديمة أزلية لأنها لا تستلزم إحداث موجود بعد أن لم يكن ، وإنما يحدث هذا الموجود بإرادة حادثة تريد إيجاده ، ويمكن أن يكون الله تعالى قد شاء هذا الأمر ، ولم يحدث إلا عند توفر إرادة إحداثه . هذه الإرادة تختلف عن المشيئة ، لأنها تحقق وجود الفعل أو الموجود المراد إحداثه فى الوقت المراد له ، وهى حادثة أيضا ولكنها لا تحدث إلا فى ذات الله تعالى ، ولا يصير بها الله حادثا .

وعلى هذا فرّق الكرامية بين التكوين والمكوَّن ، والإحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق . فالخلق حادث فى ذاته تعالى ، لأنه إرادة إيجاد موجودات بعينها ، وهذا الخلق هو فعل الإيجاد ذاته ، ولذا فهو يختلف عن المخلوق الذى هو الموجود ، أو بمعنى أصح الذى يوجد بعد أن لم يكن .

ويمكن أن نقول : إن الكرامية قالت بحلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، بمعنى أن هذه الحوادث هى أفعال الله وإراداته وإدراكاته للموجودات ، لا بالمعنى المفهوم للحوادث وهو الموجودات الكائنة ، الحادثة ، الفانية . وعلى هذا المعنى يجوزون حلول الحوادث فى ذاته . ولو كانوا يريدون بالحوادث المحدثات ، لما

فرقوا بين الخلق والمخلوق ، والإحداث والمحدث ، والتكوين والمكوَّن .

وقال ابن الهيصم : بنوعين من الارادة والمشيئة إحداهما حادثة والأخرى قديمة . ووافق الكرامية فى أن الله شاء منذ القدم . ولكن إرادته لوجود الأشياء حسب مشيئته القديمة هى الحادثة ، وحادثة فى ذاته وهى التى توجب حدوث الأشياء من بعد [1] .

وفسر محمد بن الهيصم الايجاد والإعدام : بالإرادة والإيثار . قال : وذلك مشروط بالقول شرعا . إذ ورد فى كتابه العزيز « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » س النحل : ٤٠ وقوله « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » . س يس : ٨٢

وننتهى من هذا الى أن الإرادة بمعناها العام هى : ترجيح أحد طرفى الامكان على الآخر فى حدوث الأشياء ، والمراد أيا كان حادث ، فالارادة المتعلقة بايجاده حادثة أيضا ، فى حين أن المشيئة قديمة

ويعترض التفتازانى على قول الكرامية بحدوث الارادة فيقول :

قول الكرامية إن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته فاسد ، لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ، ولأن صدور الحادث عن الواجب لايكون إلا بالاختيار ، فيتوقف على الارادة، فيلزم الدور والتسلسل. فان قيل استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الايجاب دون الاختيار ، فلم لايجوز أن يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا ؟ قلنا : لما يلزم من تعاقب

---

(١) انظر الفرق ٢١٩ ، التمهيد ١٥٢ ، ١٧٥ المجموع ١١٨ ، ٣ نهاية الاقدام ١ : ٥٠٣ ، ١١٤ ، ١١١

حوادث لا بداية لها ، وقد بينا استحالته ، ولأن تلك الشروط إما صفات للبارى فيلزم حدوثه ، لأن مالا يخلو عن الحادث حادث ، أو لا ، فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته إلى الغير] . (١)

صفة الحيـاة :

أثبتت الكرامية أن الله تعالى حى ، كما قال بذلك المسلمون والفلاسفة . ولا اختلاف فى إطلاق صفة الحياة عليه تعالى ، وقالوا إنه حىّ بحياة .

وقد جعلت الكرامية صفة الحياة من جملة القدرة ، فقالوا : كل قادر حى ، وكل حى قادر ، ولم يجوزوا القدرة إلا فى الحى ، فى حين جوزوا غيرها من علم وإدراك فى غير الأحياء . ولا يصح عندهم إصدار أى فعل من الأفعال إلا من حى قادر . (٢) والقدرة اسم جامع لكل ما يصح الفعل دونه كسلامة الجارحة التى تفعل ، والعلم بما سيفعل على الوجه الذى سيفعله به ، والحياة لازمة لوجود الفعل .

ولكن هؤلاء الذين يقولون إن الحياة من جملة القدرة ، يمكن أن يقال لهم : إن النائم والمغشى عليه غير قادرين على شىء ، والحياة عندكم من جملة القدرة ، فهل هما على ذلك غير متصفين بالحياة ؟ ! بالطبع والنظر نجد أنهما أحياء ، ويبطل أن يكونا غير ذلك ، فيبطل أيضا أن تكون الحياة من جملة القدرة ، وإن كانت إحدى شرائطها . ويمكن أن تصبح العبارة : كل قادر حى ، وليس كل حى قادر .

---

(١) شرح المقاصد ٢ : ٧٠

(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ٢٢٠ ، أصول الدين ص ٤٣

السمع والبصر :

أثبت الله تعالى لنفسه السمع والبصر فى غير موضع من القرآن الكريم ، فقال : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » س الشورى : ١١ ، « ولقد سمع الله قول الذين قالوا » س آل عمران : ١٨١ ، « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم » س التوبة : ٩٤ ، « إننى معكما أسمع وأرى » طه : ٤٦ إلى غير ذلك من الآيات التى ورد فيها ذكر السمع والبصر .

وأثبت له الرسول عليه السلام هاتين الصفتين أيضا ، فقال حديثه المشهور عن المسيح الدجال [. . . إن المسيح الدجال أعور ، أما ربكم فليس بأعور] .

وقد نفت المعتزلة أن يكون تعالى سميعاً بصيراً على الحقيقة ، وقالت : إنما هو مدرك للمسموعات والمبصرات . وتأولوا آيات السمع والبصر ، فالآيات التى ورد فيها ذكر العين أولوها عدة تأويلات ، فقالوا : يقصد بالعين النعمة تارة ، والقدرة أخرى . وفسروا السمع بأنه صفة كمال ، إذ ليس يحق أن يكون تعالى أخرسا ، فى حين أن عباده ليسوا كذلك .

وقد اختلفت فرق الكرامية فى صفتى السمع والبصر . فذهب بعضهم مذهب المعتزلة وقالوا : السمع والبصر إدراكه للمسموعات والمبصرات . وهذا تصريح منهم بنفى السمع والبصر ، طالما لا توجد مسموعات ولا مبصرات . ولكن هل يعنى انتفاء التعلق فى الأزل انتفاء الصفة ؟ ! إن صفة السمع ثابتة له منذ الأزل كصفة البصر ، وقد أثبتها لنفسه فى كتابه فى غير موضع ، وأوردها — إثباتا — على لسان نبيه .

وقال فريق آخر من الكرامية : إن السمع والبصر هما قدرته على التسمع

والتبصر . وكما جعلوا الحياة من جملة القدرة ، كذلك جعلوا السمع والبصر . وقالوا إن التسمعات والتبصرات لا يصير الله بهما سميعا ولا بصيرا ، وإنما هو سميع بسمع ، بصير ببصر ، وهما قدرته على ذلك .

وذهب بعضهم مذهب الأشعرية ، فأثبتوا له السمع والبصر صفات أزلية . وقالوا : إن التسمعات والتبصرات هى إضافات المدركات إليها . وهذا قول الهيصمية ، إذ يقول ابن الهيصم :

[نحن نطلق على الله تعالى ما أطلقه على نفسه من غير تفسير ولا تأويل ، ولا تكييف ولا تشبيه ، ولا نتجاوز الإطلاق . وأما ما لم يرد به نص ولا خبر فلا ننظر له] . (١)

والذين قالوا إن السمع هو إدراكه للمسموعات، والبصر إدراكه للمبصرات، أى أنه سمع ما لم يسمع ، ورأى ما لم ير ، وحينئذ حدث له تسمع وتبصر هما قدرته على السمع والبصر ، يعترض عليهم بما يأتى :

أنتم تقولون : لم يكن البارى سامعا للأصوات فصار سامعا لها ، ولم يكن رائيا للمدركات فصار رائيا لها ، وحدث له تسمع وتبصر . وهذا الأمر لا يخلو : إما أن تقولوا إن هذه الصفات لم تكن ثم كانت ، وهذا يعنى تجدد وصف له ، وإما أن لا تقولوا ذلك .

فإن قلتم بأنه تجدد له وصف بحدوث التسمعات والتبصرات ، ناقضتم أنفسكم . لأنكم تقولون إن التسمعات والتبصرات لا توجب لله وصفا . وإن لم تقولوا بذلك ، ناقضتم قولكم أيضا أنه سمع ما لم يسمع ، ورأى ما لم ير .

---

(١) ابن أبي الحديد . شرح نهج البلاغة ١ : ٢٩٥ . التمهيد للباقلانى ٤٧ ، ٤٨ . الشهرستانى : نهاية الاقدام ١ : ١١٩ وما بعدها .

ويوجه اليهم الشهرستانى اعتراضا فيقول :

[قد جمعتم بين كلمتى نفى وإثبات فى قولكم لم يكن كذا فصار كذا ، فلا النفى على أصلنا مسلم ولا الاثبات على أصلكم مذهب لكم . فأما النفى على أصلنا فغير مسلم أنه لم يكن سميعا بصيرا ، بل هو سميع بصير أبداً وأزلا كما هو عليم قدير أبداً وأزلا ، وإنما التجدد يرجع إلى المدرك كما يرجع التجدد إلى المعلوم والمقدور فهو كقولكم: لم يكن مستويا على العرش فصار مستويا ، ولم يكن بجهة فوق فصار بجهة فوق ، وبالاتفاق لم تحدث له صفة لم تكن . بل النفى إنما يرجع إلى المدركات فنقول ، لم تكن المسموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى ، فوجدت ، فتعلق بها السمع والبصر ، فكان التعلق مشروطا بالوجود لا بالمتعلق ، ورب تعلق شرط فيه الوجود والحياة والعقل والبلوغ ، ثم عدم الشرط لم يقتض عـدم المتعلق .

أما الاثبات فعلى أصلكم لم يوصف البارى سبحانه بالحوادث فى ذاته ، فكيف يصح على مذهبكم أنه صار سميعا بصيرا ؟ وإن ألزمتم الاتصاف ، فقد سلمتم لنا المسألة ، فان الاتصاف بصفة لم تكن قبل صريح التغير ، والتغير دليل الحدوث وهذه الحوادث باقيات على مذهبكم والمتعلقات فانية ، وإثبات صفة من الصفات المتعلقة يتأخر تعلقها أو متعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشيئة . أما إثبات صفة باقية يتقدم تعلقها أو متعلقها فهو مستحيل ، فانه إذا أراد وجود العالم بارادة حادثة فى ذاته ، ووجد العالم وبقى وفنى فهو مريد أبد الدهر ، وقائل كن أبد الدهر لشىء قد تكون وفنى ، وسامع لصوت وحرف قد مضى وانقضى ، وبصير لجسم ولون قد انقرض ، فى غاية الاستحالة] .

والغرض من هذا إبطال قول الكرامية : إن الله تعالى سميع ، بمعنى أنه قادر

(١) نهاية الاقدام ١ : ١٢٠

على التسمع ، بصير بمعنى أنه قادر على التبصر ، وإثبات أنه سميع بصير منذ الأزل ، وأن هذه صفات له ، وصف بها نفسه فى كتابه وجاءت على لسان نبيه.

صفة التكلم :

الصفة السابعة التى يتصف بها الله تعالى من صفات المعانى هى كونه تعالى متكلما . وقد أثبت الله لنفسه الكلام صفة فقال « وكلم الله موسى تكليما » س النساء ١٦٤ ، وقوله « ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم » س البقرة : ١٧٤ ، « ولولا كلمة سبقت من ربك » س هود : إلى غير ذلك من الآيات .

كما جاء فى الأخبار أيضا أنه متكلم ، فصح كونه تعالى متكلما ، وثبتت له صفة الكلام . ولكن ما كنه هذا الكلام ، وكيف يكون تعالى متكلما ؟

إن الكلام من جملة صفات البارى تعالى ، ويتبع كونه مريدا ، ككونه فاعلا ، وقادرا ، وعالما ، وسميعا ، وبصيرا ، ومتكلما . والكلام من حيث هو صفة ، قديم قائم بذات الله .

وهذا قول الأشاعرة ، أما المعتزلة فيرون حدوث الكلام الإلهى ، والمتكلم عندهم من فعل الكلام لا من قام به الكلام .

أما الكرامية فكثيرا ما يجمعون بين آراء معتزلية وأخرى أشعرية . إذ أنهم جمعوا فى مسألة الصفات بين قول الأشاعرة إن صفات الله قديمة أزلية ، وبين قول المعتزلة إنها قائمة بذات الله ، بمعنى أنها حادثة . إذ أن المعتزلة لم تنف الصفات ، ولكنها قالت بحدوثها ، ثم قالت إنها عين الذات ، ولكن الذات عندهم قديمة والصفات حادثة ، والنتيجة التى تلزم من تلك القضية حدوث الصفات فى الذات .

والمسألة الكلامية الأخرى التى جمع فيها الكرامية بين رأيي المعتزلة والأشاعرة هى مسألة الكلام الالهى فالكلام عندهم من حيث هو حروف وأصوات حادث، وحادث فى ذات الله، ومن حيث أنه كلام الله فهو قديم أزلى. والقول بحدوثه قول معتزلى، والقول بقدمه قول أشعرى.

ويفرق الأشاعرة بين نوعين من الكلام :

أولا : الكلام اللفظى الظاهر المكون من الحروف والأصوات.

ثانيا : الكلام النفسى الباطن.

والكلام إما : أن يكون خبرا أو أمرا أو نهيا أو استخباراً. ويقول القاضى عبد الجبار من المعتزلة :

[إن الكلام هو الصوت، فاذا وقع على وجه فهو كلام، هذا هو اختيار أبى هاشم. وقد قال أبو على هو جنس غير الصوت.. . ومن أحكام الكلام أن البقاء عليه يستحيل، لأنه اذا رجع به إلى الصوت ثم عرفنا استحالة البقاء على الصوت، فكذلك الكلام.] (١)

وهذا يخالف قول الكرامية فى عدم جواز الفناء على الكلام، إذ الكلام عندهم من جملة القدرة، فهو القدرة على القول (٢)، وقوله حادث فى ذاته، فاذا عدم فلا بد أن يحدث فى ذاته أمر عدمه، وهو قوله تعالى « افن » أو « اعدم »، وهذا يؤدى إلى تعاقب الحوادث عليه، وهو غير مسلم عندهم.

---

(١) انظر المجموع . القاضى عبد الجبار ٣٢٣ ط . بيروت ١٩٦٥ م، منهاج السنة النبوية ١ : ٢٢٢ .

(٢) البغدادى . أصول الدين ١٠٦ ط . استانبول الأولى ؛ خ الشامل ٣ : ٣٧٩ .

ويقول الإيجى :

[إن الكرامية وافقوا الحنابلة فى أن كلامه حروف وأصوات ، وسلموا أنها حادثة] . (١)

ويكاد يكون هذا القول هو قول أهل السنة والأشاعرة أيضا ، لكن الكرامية تضيف : أن هذه الحروف وتلك الأصوات قائمة بذاته تعالى ، بمعنى أنها حادثة فيه ، وأن هذه الأقوال لايجوز عليها الفناء ، وهو يخلق الكلام فى اللوح المحفوظ ، أو فى جبريل أو النبى .

ويصفون الكلام الإلهى بالقدم ، لامن حيث أنه حروف وأصوات ولكن من حيث هو قدرة الله على التكلم . أما الحروف والأصوات - فكما سبق - هى قول الله لا كلامه . (٢)

وعلى هذا فرق الكرامية بين المتكلم والقائل، والكلام والقول: وقالوا: إن الله تعالى لم يزل متكلما قائلا . وربما ظن البعض أن هذا القول متناقض على مذهبهم ، لأن الكلام عندهم هو القدرة على القول وهو قديم ، فى حين أن القول حادث . لكن إذا عرفنا أن الكرامية تقول بأزلية الصفات خاصة صفات الأفعال من غير إضافة ، فان قولهم : إنه لم يزل متكلما قائلا لايتناقض ، لأنهم آنذاك يعنون أنه لم يزل متكلما بمعنى قدرته على القول ، ولم يزل قائلا بقائلية لابقول ، والقائلية هى قدرته على القول أيضا .

وبناء عليه يصير معنى الكلام والقائلية عندهم واحدا ، وهو غير القول

---

(١) المواقف ٨ : ٩٢ وما بعدها .

(٢) المواقف ٨ : ٩٤ ، معالم أصول الدين . الرازى ٥٤ وما بعدها .

الذى هو نتاج الكلام والقائلية ، والذى يكون معان كثيرة قائمة بذات البارى تعالى ، وهى أقوال وأصوات مسموعة وكلمات محفوظة لا يجوز عليهما الفناء ولا العدم . (١)

ويذكر البغدادى أنه ناظر أحد الكرامية فى مسألة الكلام والقول ، فقال له : إن كان الكلام عندكم هو القدرة على القول ، والساكت عندك قادر على القول فى حال سكوته ، فهل يجوز أن يكون الساكت متكلما ؟

فالتزم الكرامى النتيجة ، وهى أن الساكت حال سكوته يكون متكلما . (٢)

ويعتبر البغدادى أن هـذا تناقضا ، وربما يبدو ذلك إذا قسنا هـذا القول بمفهوم الكلام عند العامة — الذى هو حروف وأصوات — فيكون الساكت متكلما بحروف وأصوات ، وهو محال . وإنما لا يتناقض قول الكرامى ، لأن الكلام عندهم هو القول الكامن ، وهو بعبارتهم القدرة على القول ، وهى تخالف القول ذاته . فإذا التزم الكرامى القول بأن الساكت متكلما ، فهو لم يتناقض مع مذهبه .

وقالت الكرامية بحدوث القرآن وخلقه كما قال بذلك المعتزلة . وقول الكرامية : إن القول مخلوق ، يقصدون به الأصوات المسموعة والحروف المكتوبة ، لا قدرة الله تعالى على القول أو التكلم . واحتجوا على ذلك بحجج عقلية وأخرى نقلية .

أما الحجج النقلية فثمانية:

---

(١) انظر الشهرستانى : نهاية الأقدام ١ : ٢٨٨ ط لندن ١٩٣١

(٢) انظر البغدادى . الفرق ٢١٩

الحجة الأولى :قالوا إن القرآن ذكر ، وكل ذكر محدث ، فالقرآن محدث. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » و « إنه لذكر لك ولقومك » ، « وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » و « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث » الشعراء : ٥٥

الحجة الثانية : قالوا قوله تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » يس : ٨٢ جملة مركبة من شرط وجزاء ، والشرط هو قوله « إذا أراد » والجزاء هو قوله « كن » ، ولا بد أن يكون الجزاء متأخرا عن الشرط فوجب أن يكون قول الله تعالى متأخرا عن إرادته ، والمتأخر محدث ، فوجب أن يكون قول الله محدثا . بالاضافة إلى أن الفاء فى قوله تعالى « فيكون » تدل على التعقيب ، وذلك يقتضى كون المكوَّن متأخرا ، والمتأخر محدث . ثم إن الآية صريحة فى أن قوله « كن » كلمة مركبة من الكاف والنون ، وهما حرفان متعاقبان ، فتكون هذه الكلمة محدثة ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الحجة الثالثة : قالوا : قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة » س البقرة : ٣٠ فكلمة « إذ » ظرف زمان ، فهذا يدل على أن وقت الله تعالى مختص بذلك الوقت ، وكل ماكان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الحجة الرابعة : قالوا : قوله تعالى « كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا » فصلت : ٣ ، وقال أيضا « إنا أنزلناه قرآنا عربيا » يوسف : ٢ .وهذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ، وهذا يدل على حدوثه .

الحجة الخامسة : قالوا : كلام الله تعالى مسموع إذ قال فى كتابه العزيز « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » التوبة : ٦ والذى يسمعه ليس إلا هذه الحروف والأصوات ، ولاشك أن هذه الحروف وتلك الأصوات محدثة ، فيلزم القطع بأن كلام الله تعالى محدث .

الحجة السادسة : أجمعت الأمة على أن القرآن واحـــد وأنه معجزة محمد ، والدليل العقلى دل على أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة ، بل يجب أن تكون محدثة ، وإلا لكانت سابقة على الدعوى . فحينئذ لايكون له اختصاص بالدعوى فلايكون دليلا على صدق الدعوى . فاذا ثبت أن القرآن معجزة وكل معجزة محدثة ، ثبت أن القرآن محدث .

الحجة السابعة : قالوا : إن القرآن وصف بكونه تنزيلا ومنزلا ، وذلك يقتضى كونه محدثا .

الحجة الثامنة : قالوا : كان صلى الله عليه وسلم يقول : يارب القرآن العظيم ، وكل ما كان مربوبا ، فهو مخلوق . (١)

وكل هذه الحجج التى احتجوا بها ، ليست محل نزاع بينهم وبين أهل السنة والأشاعرة. لأن مايقولون بحـــدوثه هو الأصوات والحروف ، وهم يقولون بحدوثها أيضا . وعلى الرغم من أنهم فرقوا بين القول والكلام ، إلا أن الفرق الأخرى فهمت أنهم يقولون بأن القرآن ليس إلا ماتركب من الحروف والأصوات المسموعة ، وهى عندهم محدثة ، فألزموهم بالقول بحدوث القرآن ، وأقاموا عليهم الحجج والبراهين ليثبتوا خطأ ماقالوا به .

أما الحجج العقلية التى احتج بها الكرامية والمعتزلة ، فأولاها :

---

(١) انظر الأربعين للرازى ص ٧٧ وما بعدها ، معالم أصول الدين . الرازى ص ٣ وما بعدها .

الحجة الاولى :

قالو : إن الأمر سواء كان مكونا من الحروف والأصوات ، أم قائما بالنفس ، فانه يمتنع أن يكون قديما . وذلك لأنه ماكان فى الأزل مأمورا ولا منهيا ، فلو كان هناك أمرا ونهيا بغير وجود المأمور والمنهى ، كان ذلك محالا عقلا . فقوله لموسى « إنى أنا ربك فاخلع نعليك » طه: ١٢ لا يعقل مع عدم وجود موسى ، ولا يحسن فى حق الله تعالى أن يصدر كلاما يخاطب به شخصا غير موجود . إن الخبر عن كيفية شىء من الأشياء إما أن يكون المقصود من إخباره نفس المخبِر ، أو غيره ، أو لا أحد . وباطل أن يقصد بالخبر نفس المخبِر أو لا أحد ألبتة ، يبقى أن يقصد بالخبر غيره ، هذا الغير لا يمكن مخاطبته بالخبر إلا إذا كان موجودا ، وإلا كان ذلك عبثا .

فاخباره تعالى وأمره لموسى عليه السلام بخلع نعليه ، لا يتقبل إلا اذا كان موسى قد وجد آنذاك . وعليه يكون الله تعالى قد أحدث هذا القول ، وصار قوله محدثا لا قديما .

الحجة الثانية: أنه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضى فى كثير من المواضع فقال « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » ، « ولقد أرسلنا نوحا » المؤمنون : ٢٣ إلى غير ذلك من الأخبار الماضية ، فلو كان إخباره قديما أزليا ، لكان باقيا أبديا . لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه ، فيلزم أن يكون نوحا مرسلا إلى الأبد حتى بعد موته ، وهو محال ، ويلزم أن يكون القرآن أبديا مع أنه قال فى كتابه العزيز « كل شىء هالك إلا وجهه » القصص : ٨٨ ، فاما أن يتناقض قوله تعالى أو يمتنع أن يكون قوله قديما . وباطل أن يكون قوله متناقضا ، فيبقى أن يكون محدثا .

الحجة الثالثة : وهى مبنية على الإخبار الماضى أيضا ، بأنه لوكان هذا الاخبار قديما أزليا ، لكان قد أخبر فى الأزل عن شىء مضى قبله ، وهذا يقتضى أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا . وكل واحد من هذين الافتراضين محال ، فيبطل أن يكون إخباره أزليا ويثبت العكس وهو أن إخباره محـــدثا .

الحجة الرابعة : قالوا إن الأمة أجمعت على أن النسخ حق ، والنسخ عبارة إما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته ، وإما عن انتهائه . وأيا ما كان ، فهو يقتضى زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته ، لم يكن قديما لاستحالة عدم القديم .

الحجة الخامسة : قالوا لو كان كلام الله تعالى قديما أزليا ، لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته ولو كان كذلك ، لكان عام التعلق بكل مايصح تعلقه به . والأشعرية تقول بالحسن والقبح الشرعيين ، ويلزم من ذلك أن يكون أمر الله تعالى متعلقا بجميع الأشياء ونهيه كذلك ، فتكون كل الأشياء مأمور بها ، منهى عنها ، حسنة قبيحة فى نفس الوقت ، وكل ذلك محال عقلا ، فثبت امتناع كون كلامه تعالى أزليا ، وثبت العكس .

ويعترض الرازى على ذلك فى كتبه فيقول . (١)

أما الشبهة الاولى : فهو أنها معارضة بالقدرة ، فانها صفة تقتضى صحة الفعل ثم إنها كانت ثابتة فى الأزل مع أن الفعل كان ممتنعا ؛ فلم لايجوز أن يقال الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم إنها كانت ثابتة فى الأزل مع أن طلب الفعل كان فى الأزل محالا .

(١) انظر الأربعين . الرازى . ص١٨٢ أومابعدها ط . الاولى ، الرازى معالم أصول الدين ص ٥٣ ومابعدها ، خ ـ نهاية العقول مواضع متفرقة .

والجواب عن الشبهة الثانية : أنه تعالى كان عالما فى الأزل بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه فى لايزال ، صار العلم متعلقا بأنه قد خلقه فى الماضى ، ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره ، فكذا فى الخبر .

والجواب عن الشبهتين الثالثة والرابعة : هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم . فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق . لأن إيجاد الموجود محال ، فقد زال هذا التعلق ، فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول فى الكلام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : إن قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بإيجاد كل الممكنات ثم إنها تعلقت بإيجاد البعض دون البعض ، مع أن هذه القدرة قديمة . فإذا عقل ذلك فى القدرة ، فلم لا يعقل مثله فى الكلام .

والحقيقة أن الكرامية تقول بحدوث القدرة ، وإن كان حدوثها فى ذات الله تعالى ، كما أنها تقول بحدوث قول الله تعالى ، واعتراضات الرازى تقال لمن يقول بحدوث القرآن الكريم .

والكرّامية فى كل الصفات تقول : إن ماله ابتداء — إن كان قائما بالذات — فهو حادث بالقدرة غير محدث ، وإن كان مباينا للذات فهو محدث بقوله « كن » لا بالقدرة . وهذا يسوقنا إلى الحديث عن حلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، وإن لم تكن هذه المسألة صفة من صفات الله .

حلول الحوادث :

أجمعت الكرّامية على أن الحوادث لا توجب لله تعالى وصفا ، ولا هى

صفات له . ولـكن الكرامية لا تقول إن الله جسم لا كالأجسام ، وجوهر لا كالجواهر ، إلا وتقول إنه محل للحوادث .

وهذه الحوادث التي تحدث في ذات الله إرداته وأقواله ، إدراكاته للمرئيات والمسموعات ، ملاقاته للصفحة العليامن العالم ، وكل هذه الأشياء أعراض حالة في ذات القديم ، وهو محل لهـا ، ولا يصير بهـا قائلا ، ولا مريدا ، ولا سميعا ، ولا بصيرا . إذ هو قائـل بقائلية ، مريد بمريدية ، وذلك قدرته على هـــذه الأشياء .

وقد فرّق الكرامية بين ما يحدث في ذاته تعالى بقدرته ، وما يحدث مباينا للذات . فسموا الأول حادثا ، وقالوا إنه واجب البقـــاء في ذاته ، إذ لو جاز عليه العدم ، لتعاقبت الحوادث على ذاته ، وهو محال عندهم . وهـذه الحوادث التي تحدث في ذات الله تتم عن طريق قدرته تعالى .

أما المحدث فهو الذى يحدث مباينا لذاته تعالى ، ويتم عن طريق الإحداث ، والإحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود ، ومن أقوال مرتبة من حروف مثل قوله « كن » أو « إفن » . فالإحداث هو الايجاد والاعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ، أما المحدث فهو ما باين ذاته من الجواهر والأعراض ، فما يقوم في ذاته فهو الحادث ، ولذلك سموه محلا للحوادث ، ولم يقولوا محلا للمحدثات . ومالا يقوم بذاته ، ويكون مباينا لها ، فهو محدث ليس بحادث .

والمحـدث يحدث في ثاني حال ثبوت الإحداث ، ولا أثر للإحداث في حال بقائه .

وقالوا : إن الحوادث القائمة بذات الله تعالى إما أقوال مرتبة من حروف ، مثل أمر التكوين المكوّن من كاف ونون ، وإما أن تكون غير أمر التكوين كالاخبار عن الأمور الماضية والآتية ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، والتسمعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات ، والأمر والنهى . فكل مايحدث فى ذاته بقدرته الأزلية لاعن طريق الاحداث الذى هو عند أكثرهم قول وإرادة ، هو معنى الخلق .

واختلفوا فى تفصيل ذلك ، فقال بعضهم : لكل موجود ايجاد ، ولكل معدوم إعدام .

وجوّز بعضهم تعلق إحداث واحد بمحدثين اذا كانا من جنس واحد . وعلى مذهب أكثرهم لكل محدث إحداث يخصه ، فيحدث فى ذاته لكل محدث خمس صفات هى : إرادة وجود هذ الشيء ، الكاف والنون وهما أمر التكوين « كن » والتسمع والتبصر . فلا يحدث الشيء إلا بارادته حدوثه ، ولا يكون إلا بقوله له « كن » على الوجه الذى علم حدوثه عليه ، وإن لم تحدث الرؤية التى يراه بها لم يره ، كذلك إن لم يحدث فيه تعالى التسمع الذى يسمعه به فلن يسمعه .

أما ابن الهيصم فقال: الاحداث هو الإرادة والايثار(١)، وهو مشروط بقول الله تعالى « كن » إذ جاء فى كتابه العزيز « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » النحل : ٤٠ .

وقد أرجع بعض المفكرين مصدر القول بحلول الحودات فى ذات الله إلى مصادر مختلفة . فنجد أن البغدادى والاسفرائينى يقولان : إن الكرامية استمدت

---

(١) انظر خ الشامل ٣ : ٣٧٤ ، خ ـ السيوف الهندية ١٧ أ ،

هذا القول من المجوس ، الذين ذهبوا إلى أن يزدان الذى هو إله الخير والنور الخالص عندما فكر فى نفسه [وأنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه فى مملكته ، فاهتم لذلك، فحدثت فى ذاته عفونة بسبب هذه الفكرة ،فخلق منها الشيطان](١) .

هذا وإن كان موافقا فى الظاهر لقول الكرامية بحلول الحودث فى ذات الله تعالى ، وهو موافق أيضا لقول الكيومرثية من المجوس ، إلا أن قول المجوس بحلول الحوادث فى ذات يزدان لايعنى نفس قول الكرامية بحلول الحوادث فى ذات الله ، فبينما تجوز المجوس حلول المحدثات بجانب الحوادث ، وهى العفونة التى نتجت عن تفكر يزدان فى إمكان وجود منازع له ، فان الكرامية لاتجوز ذلك ، ولا تقوم إلابحلول الحوادث فقط ، وقد مر معنى الحادث عند الكرامية .

وقد تنبه البغدادى إلىأن قول الكراميةبحلول الحوادث راجع إلى تأثرها بأصحاب الهيولى ، فقال :

[أجمع الفريقان على أن ذات الاله لايخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه، وإن كان قد خلا منها فى الأزل . وهذا نظير قول أصحاب الهيولى إن الهيولى كانت فى الأزل جوهرا خاليا من الاعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهى لاتخلوا منها فى المستقبل] (٢) .

وهذا التفسير يمكن أن يكون مقبولا إلى حد ما ، نظرا لقول ابن كرام : إن الله أحدى الجوهر — بمعنى أنه الجوهر الوحيد فى الوجود — وماعداه

---

(١) انظر التبصير ص ٦٧ .

(٢) الفرق ٢١٨ ؛ وانظر أيضا نشأة الفكر ١ : ٦٢٤ وما بعدها ط الثالثة ١٩٦٥ م.

أعراض حالة فيه ، ولا يخلو عنها فى المستقبل ، لأنه لن يستطيع إفناء جميع أجزاء العالم .

ولما حاول الكرامية — الذين جاءوا بعد ابن كرام — الابتعاد عن القول بتعاقب الحوادث عليه ، وقعوا فيما هو أشد منه محالا وهو القول بأبدية العالم ، نتيجة قولهم بعدم قدرة الله على إفناء جميع أجزاء العالم .

ولكن لو حاولنا إلقاء نظرة عميقة إلى قول المعتزلة بنفى الصفات القديمة عن الله تعالى ، ثم قولهم إن صفات الله تعالى ليست قديمة ، وأنها هى هو وليست أمرا زائدا على الذات ، فان علم الله هو الله ، وقدرته هى هو ، وحياته هى هو ، نجد أنه قول بأن الصفات الالهية حالة فى ذات القديم ، وبما أنها ليست قديمة لاستلزام ذلك القول بأكثر من قديم ، فانها إذن حادثة . وبما أنها هى هو فهى حادثة فى ذاته .

الكرامية إذن ، وإن وافقت الأشاعرة فى جملة القول بإثبات الصفات القديمة لله تعالى ؛ إلا أنها فى التفصيل معتزلية ، تميل إلى الاعتزال أكثر من ميلها إلى الأشعرية .

وسواء قالت الكرامية بقول للمعتزلة أو قول الأشاعرة ، إلا أن قولهم إن الله تعالى محل للحوادث ، فُهِم على أنه محل للمحدثات ، خاصة وأن الكرامية قالت باستحالة جواز العدم على أجسام العالم .

وسواء فهم قولهم إن الله محل للمحدثات أنه محل للحودات ، أو فهم كما قصدوا هم ، فانه يؤدى إلى الرد عليهم أيضا .

الحادث وإن لم يكن مباينا لذاته تعالى وحدث بالقدرة ، فهل يمكن أن يقال إن هذا

الحادث صفة كمال ؟ إن كان من صفات الكمال ، فإن الخلو عنه مع جواز الاتصاف به يعتبر نقصانا ، وقد خلا عنه قبل حدوثه . وإما أن لا يكون من صفات الكمال ، وهنا يمتنع اتصاف البارى به ، للاتفاق على أن كل مايتصف به يلزم أن يكون صفة كمال .

ثانيا . إن الاتصاف بالحادث بعد حدوثه يعتبر تغيرا . لأنه لم يكن متصفا به قبل حدوثه ، والتغير على الله تعالى محال .

ثالثا : أنه لو اتصف بالحادث ، لايخلو الأمر إما : أن تكون ذاته قابلة للصفة الحادثة ، أو غير قابلة . وإن كانت غير قابلة ، ثبت نفى الحوادث . أما إن كانت قابلة ؛ لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته . وذاته أزلية ، فيلزم أن تكون القابلية أزلية ، وثبوت أزلية القابلية يستلزم ثبوت أزلية المقبول ، والمقبول هو الحوادث ، فالحوادث أزلية ، وهذا تناقض صريح . لأن الأزلى مالاأول له ، والحادث ماله أول ، ولايمكن الجمع بينهما (١) .

لا ندرى ماذا قصدت الكرامية إن الله محل للحوادث ، كما لم يدر ذلك السابقون ، ولكن البغدادى يذكر فى « الفرق » إن حلول الحوادث يؤثر فى ذات الله تعالى . إذ يقول ابن كرام إن معبوده يتصف بالثقل . وفسر قوله تعالى « اذا السماء انفطرت » على أنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها (٢) .

ولم يذكر أحد هذا القول إلا البغدادى ، ولذا لايمكننا اعتباره قولا جازما لابن كرام لضعف سنده .

---

(١) انظر الشهرستانى · نهاية الاقدام ١ : ١٠٤ ، ١٠٩ وما بعدها . الايجى : المواقف ٨ : ٢١ وما بعدها خ ، المعتمد للملاحمى ١٠٥ ب خ ـ غايات الافكار للمرتضى ٢ : القسم الثانى ص ١٣٢

(٢) انظر ص ٢١٨

صفات الأفعال
عند الكرامية

قال ابن كرام وأتباعه إن الله تعالى لم يزل موصوفا بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة ، مع استحالة وجود هذه الأفعال فى الأزل . فقالوا : إن الله لم يزل خالقا بخالقية فيه ، وهذه الخالقية هى قدرته على الخلق، لم يزل رازقا برازقية فيه ، وهذه الرازقية هى قدرته على الرزق ، لم يزل منعما بمنعمية فيه ، وهذه المنعمية هى قدرته على الإنعام . لم يزل معطيا جوادا ، وهو قدرته على الإعطاء والجود ، وكل هذا من غير وجود خلق ورزق ونعمة وعطاء وجود منه .

وقالوا : إن القدرة على الخلق والرزق والإعطاء والجود قديمة ، أما الخلق والرزق والإعطاء والانعام والجود فحوادث حادثة فى ذاته تعالى . وقالوا : بالخلق يصير المخلوق من العالم مخلوقا ، وبالرزق يصير المرزوق مرزوقا ، وبالإنعام يصير المنعم منعما .

وقالوا أيضا : إن الله تعالى لم يزل خالقا رازقا على الاطلاق ولا يقولون بالاضافة ، أى أنهم لا يقولون إنه لم يزل خالقا للمخلوقين، ورازقا للمرزوقين ، وإنما يذكرون الإضافة عند وجود المخلوقين والمرزوقين ، وقبل وجودهم يقال : إنه لم يزل خالقا رازقا على الاطلاق .

وقاسوا على هذا القول كل صفات الأفعال ، من كونه جوادا ، منعما ، مجيبا ، كما قاسوا عليه كونه تعالى معبوداً . فقالوا : إنه لم يزل معبوداً بغير وجود

العابدين ، وإنمـــا صار كذلك بعد خلقـه للمعبودين ، وترتب عبادتهم على وجودهم (١) .

وإذا ما انتهينا من عرض الصفات عند الكرامية ، ننتقل إلى الحديث عن مسألة هامة قبل الخوض فى أفعال الله تعالى، وهى مسألة شغلت كثيرا من المسلمين، وكان للكرامية فيها نصيب أيضا ، وهى مسألة رؤية الله تعالى .

رؤيـة الله

ذهب أهل السنة إلى أن الله تعـالى يجوز أن يرى ، وأن المؤمنين فى الجنة يرونه منزّها عن المقابلة والجهة والمكان ، لقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » س القيامة ٢٣ .وقوله عليه الصلاةوالسلام ، مامعناه أنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته ، إلى غير ذلك من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية .

وخالفهم فى ذلك فرق كثيرة ، فنفت المعتزلة رؤية الله تعالى خوفا من الوقوع فى القول بالرؤية الحسية ، واحتجوا بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » الأنعام : ١٠٣ ، وبرده على موسى عليه السلام حين طلب الرؤية « لن ترانى » . وقالوا : لو كان مرئيا ، لاستلزم ذلك وقوع الشعاع على الجسم المرئى ، وتقليب الحدقة للرؤية . ولذا حاولوا تأويل آية «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»فقالوا : إن النظر هنا بمعنى النعمة ، أى وجوه يومئذ ناضرة ، إلى نعمة ربها منتظرة .

وأثبتت بعض الفرق الرؤية ، ثم اختلفوا فى كيفيتها ، فبينما أثبتها الأشاعرة

---

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى س ٢١٩

بلا كيف ، قالت المجسمة إن الله تعالى يرى لأنه جسم ، والجسم يصح أن يقع عليه الشعاع ويصح أن يرى .

وقالت الكرامية ومعظم فرق المشبهة : إن الله تعالى يرى لأنه فى جهة من الجهات ، هذه الجهة عند الكرامية هى جهة الفوق ، فالله يرى من جهة الفوق ، ولو لم يكن فى هذه الجهة لما أمكن رؤيته (١). ويصح أن يرى بالأبصار فى هذه الدنيا (٢) .

وهم يتفقون وفرق المجسمة فى أنه لو لم يكن جسما - وإن كان لا كالأجسام - لم تصح رؤيته ، ولو لم يكن فى مكان ما ، لم تصح رؤيته فضلا عن عدم صحة وجوده . ولكن هل دعوة الكرامية بضرورة رؤية الله تعالى فى جهة ومكان ولزوم كونه جسما فى جهة فوق ، دعوى بديهية أم غير بديهية ؟ إن كانت بديهية فلماذا يختلف فيها العقلاء ، فمنهم من يجوزها ومنهم من ينفيها . ولما ثبت اختلاف العقلاء فيها ، ثبت كونها غير ضرورية ولا بديهية ، وإذا لم تكن غير بديهية فلا داعى لوضعها فى صورة حتمية ، إذ يمكن الاعتراض عليها ودحضها . هذا فضلا عن أنا إذا عرضنا على العقل القضيتين الآتيتين : إن الله يرى لكونه جسما ولكونه فى جهة ، وعرضنا عليه : إن الاثنين نصف الأربعة ، فإننا نراه يجزم بصحة القضية الثانية فى حين يتوقف فى القضية الأولى . والقضية التى تكون موضع توقف وشك من العقل لا تصح ، وبالتالى يبطل مضمونها ، وهو القول بأن الله يرى لأنه فى جهة ولأنه جسم .

ولكن من أين استمدت الكرامية وهى الفرقة الإسلامية القول بأن الله تعالى

---

(١) انظر شرح المقاصد ٢ : ٨٢ ، منهاج السنة ١ ، ٢١٥ ، الأربعين ١٩٩ .

(٢) المقالات للأشعرى ١ : ٢٦٣ .

جسم ؟ لم يرد فى قرآن ولا سنة ، ولا جاء على لسان أحد من الصحابة أو كبار الأئمة أن الله جسم، وهذا القول مدخول على المذاهب الإسلامية ، ومرفوض بداية ، سواء قصد بالجسم القائم بالذات ، أو قصد به الطويل العريض العميق ذو الأبعاد، وكل ما يبنى عليه فهو مرفوض أيضا ، فتوقف الرؤية على الجسمية أو الجهة مرفوضا .

هذا هو نهاية الكلام عن الصفات عند الكرامية ، وإن لم أكن قد توصلت إلى عرضها عرضا سليما ، فعزائى أنى حاولت وفتحت الباب لكل من يريد الدخول والاتيان بجديد فى هذا الموضوع .

والفصل التالى سيكون تكملة لنفس الحديث ، فهو متصل بأفعال الله تعالى ، ومن أفعاله خلق العالم .

الفصل السابع

العالم
عند
الكرامية

شغـُـل الانسان منذ القدم بالتفكير فيما حوله من مظاهر طبيعية ، وكان يضع التساؤلات العديدة التى لا يجد لها إجابة ، حتى استطاع فى وقت من الأوقات تفسير ماحوله من مظاهر طبيعية ، على الرغم من رده الكثير منها إلى الغيبيات .

والعالم بأسره هو المحور الذى كان يدور حوله تفكير البشرية منذ أقدم عصورها حتى الآن . العالم بما فيه من كائنات حيـّة وغير حيـّة ، بمـا فيه من العالم الأرضى الذى هيء لمعيشة البشرية ، والعالم السماوى الذى يحوى الافلاك والأجرام السماوية والأرواح والخلائق النورانية . وتعددت الآراء فى تعريف ماهية هذا العالم وحقيقته ، وهل أبدع عن لاشىء حقا ، أم أنه صنع من مادة قديمة رخوة ، أم وُجد من ذاته بلا فاعل !؟

وتفرقت آراء الناس فى تعريف العالم ، وفى معرفة ماهيته . فذهب بعض الفلاسفة إلى القول بقدمه ، وذهب المسلمون إلى القول بحدوثه كما جاءت بذلك الشريعة الإسلامية ، وذهب آخرون إلى القول بعدم وجود صانع للعالم أصلا .

وإذا أردنا معرفة رأى الكرامية فى العالم وفى الخلق وشرائطه ، فإنه يجب علينا أولا أن نعرّف العالم لغة واصطلاحا .

العالم فى اللغة : اسم لما يعلم به ، وشىء مشتق من العلم . والعلامة على الأظهر، كخاتم لما يختم به وطابع لما يطبع به . ثم غلب الاستعمال فيما يعلم به الصانع وهو ماسوى الله تعالى من الموجودات أى المخلوقات ، جوهراً كان أو عرضا ، لأنهـا لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته ، تدل على وجوده ، فخرجت صفات الله تعالى لأنها غير مخلوقة .

فعلى هذا كل موجود عَالَمٌ ، لأنه مما يعلم به الصانع ، ولذا جمع اسم عالم فقيل : عوالم ، وعالمين ، وعالمون .

وقيل : العالم اسم وضع لذوى العلوم من الملائكة ، ووضع أيضا لعالم الجن والإنس ، وتناوله الغير على سبيل الاستتباع . وقد يطلق على مجموع أجزاء الكون ، أى على مجموع المخلوقات من باب تغليب الاسم فى معظم أقوال المسمى ، والتغليب فى بعض الأفراد لا يمنع الاستعمال فى غيره .

أما العالم اصطلاحا : فهو عند الحكماء اسم لكل ماوجوده ليس من ذاته من حيث هو كل . وينقسم إلى : روحانى وجسمانى . وقد يقال : العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هى جملة ، وهى ماحواه السطح الظاهر من الفلك الأعلى .

وفى شرح المواقف قال الحكماء : لا عالم غير هذا العالم ، أى ما يحيط به سطح محدد الجهات ، وهو إما أعيان أو أعراض . ويسمون العناصر وما فيها بالعالم السفلى وعالم الكون والفساد ، والأفلاك وما فيها عالما علويا وأجراما أثيرية . وأفلاطون يسمى عالم العقل عالم الربوبية .

إن العوالم وإن لم تنحصر ضرورياتها لامتناع حصر الجزئيات ، أمكن حصر كلياتها وأحوالها الحاصرة ، كانحصارها فى الغيب والشهادة لانقسامها إلى الغائب عن الحس والشاهد له .

ويسمى عالم الملكوت والغيب : غيبا وجوديا ، وهو مفصل فى علم الإنسان ، وينظر إليه تعالى بغير واسطة الانسان ، بعكس عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا الذى نعيش فيه . فإن الله تعالى ينظر إليه بواسطة الانسان .

وهناك نوعا ثالثا من العوالم : هو العالم الغيبي العدمى ، وهو كالعوالم التى يعلمها الله تعالى ولا نعلم نحن عنها شيئا ، فهى عندنا بمثابة العدم .

والعالم الدنيوى الذى ينظر إليه بواسطة الانسان لايزال شهادة وجودية ، مادام الانسان واسطة نظر الحق فيها ، فإذا انتقل الإنسان منها ، نظر الله تعالى إلى العالم الذى انتقل إليه الانسان بواسطة الانسان ، فصار ذلك العالم شهادة وجودية ، وصار العالم الدنيوى غيبا عدميا ، ويكون وجود العالم الدنيوى حينئذ فى العلم الإلهى كوجود الجنة والنار اليوم فى علمه سبحانه . فهذا هو عين فناء العالم الدنيوى وقيام الساعة (١) .

وقد أبدت الكرامية رأيها فى القول بوجود العالم الدنيوى ، وفى الخلق وشرائطه والقول بفنائه أيضا ، كما أنها طرقت باب القول فى باقى العوالم ، عالم الانس وعالم الملائكة وعالم الجن . وإن كانت آراؤهم التى وصلت إلى أيدينا لم تصلنا إلا عن طريق خصومهم ، إلا أنها لاتخلو عن شىء من الصحة فى التعبير عن رأى الكرامية فى هذا الموضوع .

وجميع العوالم — كما سبق تعريفها — هى ماسوى الله ، وكلها من خلقه وفعله إبداعا عن ليس . أما خلق الانسان ، فقد قالت الكرامية بأن الله تعالى يجب أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاعتبار ، أى أنهم أوجبوا على الله تعالى أن يخلق الانسان أولا ثم يخلق باقى الكائنات . وقالوا : لو بدأ الله تعالى بخلق الجمادات لم يكن حكيما وعلى هذا بنوا مذهبهم فى التحسين والتقبيح ، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين كما قالت المعتزلة . وما قولهم هذا إلا نتيجة لازمة للمقدمة التى

---

(١) انظر : التهانوى ، الكشاف ٢ : ١٠٥٣

وضعوها وهى وجوب خلق الانسان العاقل فى بداية الخلق ، وسيأتى تفصيل هذا القول فى الفصل الخاص بالتحسين والتقبيح (١) .

الخلق وشرائطه عند الكرامية

أما خلق العالم ، فقد تعددت فيه أقوال الكرامية كما تعددت فيه ردود خصومهم عليهم . فقال عنهم البعض : إنهم يقولون بأبدية العالم ، وقال آخرون : إنهم يقولون بأزليته . واعتمدوا فى إصدار هذه الأحكام عليهم على قولهم بحلول الحوادث فى ذات الله .

تقول الكرامية : إن الله تعالى محل للحوادث ، ومع ذلك فهذه الحوادث لاتوجب له وصفا ولا هى صفات أيضا ، وإنما هذه الحوادث هى إرادته وجود الشىء ، وقوله للشىء المراد خلقه « كن » ، فيحدث فى ذاته تعالى من هذا القول حروفا كثيرة ، كل منها عرض حادث فيه . فالكاف والنون ، والارادة ، والسمع والبصر خمسة أعراض تحدث فى ذاته تعالى . إذ لو لم يحدث فى ذاته رؤية لم يستطع رؤية ذلك الحادث وإن لم يحدث فى ذاته سمعا لم يستطع سماع هذا الحادث إن كان مسموعا . وتتعدد هذه الحوادث فى ذات الله بعدد المحدثات المراد خلقها . ولكن هذا لايفيد عند الكرامية وجود ذات المحدثات وحدوثها فى ذاته. لأنهم فرقوا بين المحدَث والحادث .

يقولون : إن مايحدث فى ذات الله ، فإنما يحدث بالقدرة . وما يحدث مباينا لذاته ، فإنما يحدث بواسطة الاحداث . والاحداث عندهم هو الايجاد والاعدام الواقعين فى ذاته بقدرته . وهما قوله « كن » عند الايجاد. و«إفن» أو «اعدم»

(١) انظر الفرق ٢٢٠ وما بعدها ، الملل والنحل ١ : ١١٣

عند الاعدام . أما المحدَث فهو ما بين ذات الله من الجواهر والأعراض ، وهو غير الحادث . إذ يحدث فى ثانى حال ثبوت الاحداث بلا فصل ، ولا أثر للاحداث فى حال بقائه . وبعبارة أخرى الحادث عندهم هو الوجود الذهنى ، أما المحدث فهو الوجود العينى .

وفسرت الهيصمية — أتباع ابن الهيصم — الايجاد والاعدام بالإرادة والإيثار .

قال ابن الهيصم : إن الإرادة والإيثار مشروط بالقول شرعا ، إذ قال تعالى « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » النحل : ٤٠ ، وقوله « إنما أمره إن أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » . فهو يقول مثلما قال معظم الكرامية إن الإرادة هى الايجاد ، وهذا الايجاد لا يتم إلا بقول الله « كن » للشىء المراد إيجاده . وهو تعالى مريد لما يخلق فى الوقت الذى يخلق بإرادة حادثة .

وقد حاول ابن الهيصم التخفيف من حدة قول ابن كرام — وأتباعه من بعده — إن الله جسم ، وإنه جوهر ، ومحل للحوادث وما إلى ذلك من التعبيرات التى جعلت ابن كرام فى نظر خصومه مجسِّما خارجا على حدود الإسلام ، فحاول ابن الهيصم نفى الشبهات عن الكرّامية بتفسيره الجديد للمصطلحات التى وضعها ابن كرام . فقال : إنما عنى ابن كرام بالجسم والجوهر القائم بالذات ، وقال : إن الكرامية ، والهيصمية بالذات تطلق ما جاء به القرآن بلا تكييف ولا تشبيه . المهم أنه حاول التخلص من خطأ ابن كرام الذى وقع فيه من جراء إساءة التعبير عن المعانى التى أرادها .

ولم يستطع ابن الهيصم — على الرغم من كل محاولاته للتخلص من مصطلحات ابن كرام بتفسيرها تفسيرا جديدا — التخلص من القول بحلول الحوادث فى ذات الله ، فقال بها . فالإرادة عنده حادثة فى ذات الله تعالى ، وهى الإيجاد . (١)

ويقول أكثر الكرامية إن الارادة وقول الله للشىء « كن » عبارة عن الخلق . وهو خلق المخلوق ، وإحداث للمحدث ، ثم اختلفوا فيما بينهم .

فقائلون : بأن لكل موجود ايجاد ، ولكل معدوم اعدام ، وهذا يعنى تعاقب الحوادث على ذات الله .

وآخرون يقولون : إنه يكفى ايجاداً واحداً لموجودين إذا كانا من جنس واحد ، ولا داعى لتعدد الايجاد ، أما إذا اختلفت الموجودات فى أجناسها ، فلابد من تعدد الايجاد (٢) ،

وذهب آخرون إلى القول : بأنه لو افتقر كل موجود إلى ايجاد ، فليفتقر كل إيجاد إلى قدرة ، وهذا يؤدى إلى القول بتعدد القدرة بتعدد الايجاد .

وقال فريق رابع : إن القدرة تتعدد بتعدد أجناس الحوادث التى تحدث فى ذاته ، من الكاف والنون والارادة والسمع والبصر .

فهذا تفصيل قولهم فى الايجاد ، أما الاعدام فقد اختلفوا فيه أيضا . وهو عند جميعهم قول الله تعالى للموجود « إفن » أو « كن معدوما » هذا القول المكون من حروف يحدث فى ذات الله .

---

(١) انظر الملل ١ : ١١٠ وما بعدها ط ١٣٨٧ هـ

(٢) خ . نهاية العقول ١ : ١١٤ ب ، ١١٥ أ ، الملل ١ : ١١٠ وما بعدها ،

وقد فهم البغدادى فى « الفرق بين الفرق » هذا القول فهما — لا أقول إنه فهما خاطئا — وإنما يختلف عن فهمى له حسبما جاء فى كتب بعض خصومهم أنهم يفرقون بين الحادث والمحدث . يقول البغدادى :

[زعموا أيضا أنه لا يعدم من العالم شىء من الأعراض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى معبودهم . منها إرادته لعدمه ، ومنها قوله لما يريد عدمه « كن معدوما » أو « إفن » . وهذا القول فى نفسه حروف كل حرف منها عرض حادث فيه ، فصارت الحوادث الحادثة فى ذات الإله عندهم أضعاف أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها] (١)

وهذا القول غير معقول ، لأن البغدادى هنا لم يفرق بين الحادث والمحدث ، واعتبر الاثنان شيئا واحد ، فى حين فرق الكرامية أنفسهم بين الاثنين . ومعنى ذلك أن الكرامية عندما قالت إن الله يحدث فى ذاته أمر الاعدام ، لم تقصد بذلك أن تضع وجه شبه بين الحوادث الحادثة فى ذاته وبين المحدثات من أجسام العالم وأعراضه . فهذه الحوادث فى ذاتها عندهم ليست صفاتا ولا توجب وصفا ، وعليه فلا يصح أن نقول إن ذات الله أصبحت مكانا لأضعاف الحوادث التى أوجدت العالم ، لأن ذلك لن يقدم ولن يؤخر فى أن ذات الله عند الكرامية واحدة ، وأنه قائم بذاته غير محتاج إلى غيره .

وقد صرح الكرامية بقول جعل المفكرين يصفونهم بالحماقة لتصريحهم به ، ذلك أنهم قالوا إن ذات الله لا تخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيها ، وإن كانت قد خلت منها فى الأزل . هذا القول وإن كان يشير إلى أنهم قالوا بحدوث العالم ، إلا أنه يوحى أيضا بأنهم يقولون بأبديته . وقد فهم أناس كثيرون هذا

(١) ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

القول على أنه نظير قول أصحاب الهيولى فى أنها كانت فى الأزل جوهرا خاليا من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهذه الأعراض لاتخلوعنها فى المستقبل.

ولكن شتان بين القولين ، فالكرامية لم تقل بعدم قدرة الله على إعدام كل الحوادث التى فى ذاته بما إلا محاولة منهم لنفى تعاقب الحوادث عليه ، وكما سبق القول إن هذه الحوادث لاتوجب لله وصفا كما أنها غير المحدثات . فاذا قال الكرامية بعدم فنائها ، فلا يعنى ذلك ألبتة أنهم يقولون بأبدية العالم ،إذا لو كانوا يقولون بهذا القول لما جوز بعضهم عدم الحودات الموجودة فى ذات الله ، وأحالها أكثرهم . ولقالوا فى مقابل ذلك بعدم قدرة الله تعالى على إفناء المحدثات .

لم يقتصر خطأ فهم قول الكرامية بجواز عدم بعض الحوادث وجواز بقائها فى ذات الله على البغدادى أو الشهرستانى فقط ، وإنما نجد الغزالى وهو من علماء القرن الخامس الهجرى يقول فى « تهافت الفلاسفة » على لسان الفلاسفة أنهم :

[قالوا أيضا إن جواهر العالم لاتنعدم ، لأنه لايعقل سبب معدم لها ، وما لم يكن منعدما ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب . وذلك السبب لايخلو إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه اذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدى إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم. وماذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة ، يدل على استحالة العدم . ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لامحالة ،وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، إن لم يتغير هو فى نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجودا ، فانه لو بقى كما كان — إذ لم يكن له فعل والآن أيضا لافعل له — فاذن لم يفعل شيئا . والعدم ليس بشىء ، فكيف يكون فعلا ؟!

فاذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ (١)

هذا الفعل إما أن يكون وجود العالم أو عدمه ، ومحال أن يكون وجود العالم ، لأن الوجود حينئذ يكون قد انقطع ، ومحال أيضا أن يكون الفعل عدم العالم ؛ لأن العدم ليس بشيء حتى يكون فعلا . وهذا الاشكال — كما يقول الغزالى — أدى إلى افتراق المتكلمين إلى أربع فرق ، كل منها اقتحمت محالا .

ومن هذه الفرق الكرامية التى قالت إن فعله الاعدام ،والاعدام عبارة عن موجود ،يحدثه فى ذاته ، فيصير العالم به معدوما ، وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه فى ذاته فيصير الموجود به موجودا ، والمخلوق مخلوقا .

ويعترض عليهم الغزالى فيقول : قولكم السابق فاسد ، لأنه يؤدى إلى القول بكون القديم تعالى محلا للحوادث .ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الايجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة ،فاثبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة ، ووجود المقدور وهو العالم، لا يعقل ، وكذا الاعدام (٢) .

ولكن الكرامية لا تقول إن الاعدام ذاته موجود ، إذ قصدت من الاعدام أمر الإفناء ، وهو قوله تعالى للوجود « إفن » أو « كن معدوما » ، هذا القول الذى هو حادث فى ذات الله ،هو الفعل الذى يتم به إعدام المحدثات ،أما الاعدام بالمعنى الذى يفهمه الغزالى وغيره ، لا يمكن أن يكون شيئا أو فعلا عنده أو عند غيره أو عند الكرامية .

والخطأ الذى وقع فيه الغزالى فى فهم الكرامية هو نفس الخطأ الذى وقع فيه الجميع ،والتبس عليهم تصريح الكرامية بحلول الحوادث فى ذات الله على أنه حلول

---

(١) ص ١٢٦ ط . الثالثة .

(٢) انظر . تهافت الفلاسفة ص ١٢٧

للمحدثات ، وبنوا على ذلك القول بأن الكرامية قالوا بقدم المادة ، وبأبدية العالم ، وبمذهب وحدة الوجود (١) .

اعادة المعدوم

تجوّز كثير من الفرق الإسلامية إعادة المعدوم ، لأنها تقول بأن الله تعالى قادر على كل شيء ، حتى على فعل المتناقضات والمستحيلات ، فليس ببعيد عليه القدرة على إعادة المعدوم ، في حين ذهبت فرق إسلامية أخرى إلى القول بخلاف ذلك ، فنمت إمكان إعادة المعدوم من الأشيـــاء . وقد ذهب إلى هذا القول الكرّامية والفلاسفة وأبي الحسين البصري من المعتزلة ، مخالفين في ذلك أهل السنة والأشاعرة والفرق الإسلامية الأخرى . (٢)

إن الشيء بعد العدم ، إن كان ممتنعا للماهية أو لشيء من لوازمها ، وجب امتناع مثله . وإن كان الأمر غير لازم ، فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع . لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح ، لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره ، والامتياز يستدعي الثبوت ، وهو مناف للعدم ، ذلك أن الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم ، فيكون مناقضا .

واستدلوا على ذلك بطريقين:

الطريق الأول : العلم الضروري

الطريق الثاني : الاستدلال

---

(١) نشأة الفكر للنشار ١ : ٦٥٤ وما بعدها . ط ١٩٦٦ .

(٢) انظر مناهج الأدلة في عقائد الملة . ابن رشد ص ٢٤٠ ــ ٢٤٧ . تحقيق د.محمود قاسم .ط الثانية قاسم ـ ط الثانية .

أما العلم الضرورى : فقد قالوا إن ما عدم ولم يبق منه شيء لا الصفة ولا الذات ، فإذا وجد شيء آخر ، فانا نعلم بالضرورة أن الشيء الثانى لابد وأن يكون مغايراً للأول ، أى أن ما أعيد ليس هو ما أعدم .

أما طريق الاستدلال : فقد قالوا فيه بأدلة ثلاث .

أولا : إن الشيء بعد عدمه نفى محض ، إذ تنعدم هويته أصلا بفعل الإعدام « إفن » أو « كن معدوما » ، وما لا تبقى هويته أصلا لا يصح الحكم عليه بصحة الاعادة ثانية ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت ، وهو غير ذلك ، فلا يجب الحكم عليه بصحة الاعادة . وبعبارة أخرى أنه لو صحت إعادة المعدوم ، لكان وهو فى حالة العدم محكوما عليه بصحة الاعادة ، وذلك محال ، فاللزوم محال . بيان ذلك: أن الشيء بعد العدم إما أن يحكم عليه بأنه يمتنع عليه الاعادة أو لا يمتنع ، فإن حكم بامتناع إعادته ، فهو ما تقول به الكرامية والفلاسفة ، أما إن حكم بامكانها ، فإنه يصير حال العدم محكوما عليه بصحة الاعادة . وذلك عندهم باطل ، لأن الحكم بالشيء على الشيء معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف ، وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف . فان ما لا يكون له ثبوت فى نفسه ولا يكون متميزا عن غيره بوجه ما أصلاً ، استحال أن تكون الصفة الثبوتية حاصلة له . ومعلوم أن الشيء بعد عدمه لم يبق له ذات ولا صفة أصلاً ، فاستحال اتصافه بصحة الاعادة .

ثانيا : أنه لو صحت إعادته ثانية ، فانه بتقدير هذا الوقوع إما أن لا يتميز عن مثله الذي أعدم وفنى ، أو يتميز عن مثله . فان تميز عن مثله ، لم يكن معاداً ، وإن لم يتميز . كان باطلا ، لأن ما لا يفضى إلى مثله باطل .

وبعبارة ثانية أنهم قالوا : إن الله تعالى إذا أعاد معدوما وخلق مثله ابتداء ، فلم يكن بأن يكون أحدهما هو المعاد والآخر هو المبتدأ بأولى من العكس لتماثلهما ، وذلك يقتضى أن لا يتميز الشيء عن غيره ، وهذا محال .

ثالثـا : لو صحت إعادة المعدوم ، لأعيد معه وقته الأول ، وهذا يؤدى إلى أن يكون مبتدأ مع أنه معاد ، فتؤدى إعادته إلى التناقض . وبعبارة أخرى أنه لو صحت إعادة معدوم ، لصحت إعادة كل معدوم . لأنه إذا لم تصح إعادة كل معدوم ، لوقع التميز بين المعدومات لصحة إعادة بعضها وامتناع ذلك على البعض الآخر ، فوجب إعادة كل المعدومات . وإذا صحت إعادة كل معدوم ، صحت اعادة الزمان الذى حدث فيه الشيء ابتداء ، فاذا أعاده الله فى ذلك الزمان ، كانت الاعادة واقعة فى زمان ابتداء وجوده ، فيكون الشيء من حيث هو معاد مبتدأ أيضا ، وذلك محال ، فيجب الحكم بعدم صحة إعادة المعدوم .

ويمكن الرد على هذه الأدلة ، كما يمكن الرد على ادعائهم الضرورة فى عدم صحة إعادة المعدوم . وليس أدل على ذلك من اختلاف العقلاء فى هذه المسألة ، إذ لو كانت بالفعل معلومة بالضرورة ، لما صح التنازع فيها ؛ ولكنا وجدنا أن المتكلمين والفلاسفة اختلفوا فيها ، فمنهم من يقول بصحة إعادة المعدوم ومنهم من ينفيها ، وهذا لا يدل بتاتا على أنها ضرورية . فيسقط ادعاؤهم الضرورة فى ذلك .

ويقال رداً على قولهم — فى الدليل الأول — أن ما لا تبقى هويته أصلا ، لا يصح الحكم عليه ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمتميز ثابت ، فى حين أن المعدوم غير ثابت ، ولا يمكن قبوله عقلا . إن الحكم بأنه لا يصح الحكم عليه ، حكم ، إذ فيه تخصيص له بامتناع الحكم عليه ، وهذا بعينه هو الحكم .

ويمكن أن يقال رداً على الدليل الثاني : ماذا كانوا يعنون بقولهم إنه لا يتميز عن مثله . إن كانوا عنوا به أنه لايتميز فى نفسه عن مثله فهو غير لازم ، لأنهم يقولون بأن إعادته بعينه محال ، وإعادة مثله غير محال . وفى هذا اعتقاد منهم بوجوب اتصاف مثله بامتناع الاعادة ، ووجوب اتصاف مثله بصحة الاعادة ، واذا جوزوا تماثلها واختلافها فى هذا الحكم ، فلم لايجوز مع تماثلها أن يختص أحدهما بكونه معاداً دون الآخر ؟ فان قالوا بأنهم لايحكمون عليه أصلا لا بالصحة ولا بالامتناع ، فان الاشكال مازال قائما ، لأنهم يخصصونه بامتناع الحكم عليه مع اعترافهم بأن مثله لايمتنع نفس الحكم عليه ، فاذا جاز اختصاصه بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه ، فلم لايجوز اختصاصه بعينه بكونه معاداً دون مثله ؟

أما الرد على دليلهم الثالث بأنه لو أعيد لأعيد معه وقته الأول ، فيكون حال ابتدائه معاداً ، وحال إعادته مبتدأ . فيقال لهم : إن الشيء الذى حدث فى زمان ، ليس كونه مبتدأ لأجل حدوثه فى ذلك الزمان دون غيره ، حتى يلزم منه أنه حتى أحدث فى ذلك الزمان كان مبتدأ ، بل إنما كان مبتدأ ؛ لأنه أحدث مع عدم سبق وجوده بوجود أصلا ، واذا ثبت ذلك ، فالله تعالى اذا أعاد وقت حدوث الشيء ، وأعاد الشيء فيه ؛ لم يلزم منه أن تكون إعادته فيه ثانية حدوثا مبتدأ ، لأنه كما سبق القول ، ابتداؤه معناه عدم سبقه بوجود آخر ، فبطل قولهم بأنه لو أعيد معه وقته الأول ، لصار مبتدأ معاداً فى آن واحد . (١)

مما سبق نخلص إلى أن أدلتهم العقلية والضرورية التى اعتمدوا عليها

---

(١) خ ـ أبكار الأفكار للآمدى ١/١٦٧ ب ـ ١٨١ ب ، المحصل للرازى ص ١٦٩ الطبعة الأولى

فى القول بعدم صحة إعادة المعدوم ، بطلت دليلا بعد الآخر ، ولما بطلت هذه الأدلة فان عكسها يثبت ، وهو القول بصحة إعادة المعدوم خلافا للكرامية والفلاسفة وغيرهم ممن قال قولهم .

يقول تعالى فى كتابه العزيز :

« أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فاذا أنتم منه توقدون . أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء وإليه ترجعون » س يس : ٧٦ - ٨٣

ولو كان القائلون بعدم قدرة الله على إفناء جميع المخلوقات نظروا نظرة عميقة إلى هذه الآية ، لما استمروا فى قولهم . إذ يصرح الله فيها أنه تعالى قادر على خلق النار من الشجر الأخضر ، وأنه خلق السموات والأرض ابتداء ، فكيف لا يستطيع إعادة ماخلقه ابتداء . إن فى هذه الآية غنية فى الرد على مثل هؤلاء .

الفصل الثامن

التحسين والتقبيح
عند
الكرامية

هذ الفصل يعنى بمسألة التحسين والتقبيح عند الكرامية ، وهى ترتبط ارتباطا وثيقا برأيهم فى مسألة النبوة ، ذلك أنه يكفى عندهم قول النبى أو الرسول « أنا نبى » أو أنا « رسول » دون حاجة إلى معجزة تؤيد قوله ، لأن من مقتضيات العقول إرسال الله الرسل إلى الخلق ، حتى لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الأفراد السير بما توجبه عقولهم وتجنب مالا توجبه .

هذا القول أدى بهم إلى القول بوجوب تصديق النبى فور تبليغه ، وإلى وجوب اتباع العقل خاصة عند الأمم التى لاشريعة لها . والقول بأن العقل هو أساس الحكم على الأشياء بالحسن أو القبح ، أدى بالكرامية إلى القول بتمجيد الانسان إلى درجة جعلتهم يوجبون على الله أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاعتبار (١).

هذا إعلاء لشأن الانسان من ناحية ، وقول بوجوب اتباع العقل من ناحية أخرى ، خاصة أن هناك من الأمم من لاشريعة له ، وليس معنى هذا قدح الكرامية فى النبوة ، وإنما مبالغة فى تصديق كل مايأمر به العقل ؛ والسير على مايوجبه .

الفعل فى ذاته له جهة حسنة مقتضية للثواب وجهة قبيحة مقتضية للعقاب . والوجود من حيث هو وجود لايستحق الثواب والعقاب ، لأن جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالثواب والعقاب . فهاتان الصفتان ذاتيتان ، بهما يستحق فاعل الفعل ثوابا أو عقابا . وعلى هذا فالتحسين والتقبيح يعنى بهما : الحكم بحسن بعض الأشياء وقبح بعضها . (٢)

وقد انقسم المسلمين تجاه التحسين والتقبيح إلى قسمين :

« ١ » البغدادى . الفرق بين الفرق ٢٢٠ « ٢ » الموسوعة العربية الميسرة ٩٥٠

١ — قسم يقول بأن الحسن والقبح لايعرف إلا عن طريق الشرع إذ هو الذى يحكم على الأشياء بالحسن أو القبح ، بالإيجاب أو النفى . وهؤلاء هم القائلون بالتحسين والتقبيح الشرعيين .

٢ — وقسم يقول بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأشياء . وهؤلاء هم القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين .

وقد قالت الكرامية والمعتزلة والتناسخية (١) والبراهمة (٢) بالرأى الثانى فى حين مال إلى الرأى الأول أهل السنة والاشاعرة وأكثر الحنفية والماتريدية .

واذا ماحاولنا تفنيد رأى الكرامية فى هذه المسألة ،وجب علينا أن نفند رأى الجهمية والمعتزلة أيضا ، لأن الكرامية أخذت عنهم القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وإن اختلف بعضهم مع المعتزلة فى القول باللطف والصلاح والأصلح .

---

(١) التناسخية: من كلمة تناسخ « وهو أن تتكرر الأكوار والأدوار الى مالا نهاية له ويحدث فى كل دور مثلما حدث فى الأول . والثواب والعقاب فى هذه الدار ، والأعمال التى نحن فيها انما هى أجزية على أعمال سلفت منا فى الأدوار الماضية .

(٢) البراهمة : ينفون النبوات أصلا لأن فى العقل غنية عنها . ويستدلون على ذلك بما يلى :

أ — إن الذى يأتى به الرسول إما معقولا أو غير معقول ، فان كان معقولا فالعقل كاف وإلا فلا يكون مقبولا .

ب — دل العقل على أن الصانع حكيما ، والحكيم لايتعبد الخلق بما يقبح فى عقولهم .

ج — دل العقل على أن الله حكيم عاقل ، فمن عرفه وشكره استوجب ثوابه ؟ ومن أنكر نعمه وكفر به استوجب عقابه ، فلا معنى لاتباع البشر اذا كان سيأمر بما هو موجب الثواب، وينهى عما هو مستحق العقاب . ولن قال بغير ذلك فهو كاذب .

ومن المستحسن عدم التصدى للاختلافات التى ظهرت بين فرق المعتزلة بعضها لبعض فى هذه المسألة ، والاقتصار على رأيهم جملة فى التحسين والتقبيح ، وهو الجانب الذى تأثر به الكرامية .

ذهب المفكرون إلى أن جهم بن صفوان قد وضع قاعدته المشهورة فى إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع . وقال : إن العقل يوجب ما فى الأشياء من صلاح وفساد وحسن وقبح ، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحى ، ثم يأتى الوحى مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها . وقد أخذ عنه المعتزلة هذا الأصل وفسروه وشرحوه ، ثم أخذته الكرامية عن المعتزلة .(١)

وقد قرأت فى بعض المخطوطات العربية أن أصل القول بالتحسين والتقبيح العقليين هم التناسخية والبراهمة والثنوية ، الذين وضعوا البذور الأولى للقول بإيجاب المعارف عقلا . وقد ذكر ذلك الأرموى والفخر الرازى والآمدى فى بعض كتبهم القديمة .

وليس ببعيد أن تكون هذه المسألة العقلية قد وصلت إلى المسلمين عن طريق التأثير المباشر بالثقافة الفارسية والهندية التى ترجمت إلى اللغة العربية ، ووصلت إلى المسلمين ضمن ما وصل اليهم من ثقافات أخرى فى عصر النهضة العلمية التى بدأت فى أواخر الدولة الأموية واستمرت حتى العصر العباسى الثانى ، ولاشك أن هذه الثقافات أثرت فى أذهان المفكرين المسلمين ، وآمن بها بعضهم واتخذوها مذهبا لهم .

ومن الطبيعى أن يختلف قول المسلمين بالتحسين والتقبيح عن قول البراهمة

---

(١) د. النشار نشأة الفكر الفلسفى ١/٣٢٥ ط . الرابعة .

والثنوية والتناسخية ، وهذا الاختلاف يتمثل فى طبع هذه المسألة « القول بالتحسين والتقبيح العقليين » بطابع اسلامى . والايمان بوجوب إرسال الرسل وعدم القدح فى ذلك ، والقول بأن الرسول يأتى ليوضح ويؤكد ما أوجبه العقل من قبل ورود السمع .

لقد سبق القول أن الجهمية والمعتزلة قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين ، وأن الكرامية أخذت القول به عن المعتزلة . واذا نظرنا إلى تفسير هذه المسألة عند المعتزلة نجدهم يقولون : إن الأفعال منقسمة فى أنفسها إلى حسنة وقبيحة ، وأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع . والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل . واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك . (١)

فالحاكم بالحسن والقبح هو العقل ، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى . والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة ، وليس له أن يعكس القضية من نفسه . واذا اختلفت حال الفعل بالقياس - فى الحسن والقبح - إلى الأزمان أو الأشخاص أو الظروف والأحوال المختلفة ، كان على الشرع أن يكشف عما تغير اليه الفعل من حسنه أو قبحه فى ذاته أيضا ، لأن الشرع لا دخل له فى التحسين والتقبيح إذهما صفتان ذاتيتان فى الفعل . والشرع بهذا المعنى لا يأتى إلا بما تقرر وجوبه بالعقل ، ولا يبعث الله الرسل إلا لتوضيح ما قد أوجبه العقل من قبل .

وعلى هذا لا يمكن أن تكون الرسل قد أتت بأقوال يمكن أن ترد عليهم ، لأنها ليست من موجبات العقول (٢) ، بل إن ما تأتى به الرسل يوافق ما توصل اليه

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ١/٤٥

(٢) القاضى عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٤ وما بعدها : =

العقل . فسواء عرف عقلا أن هذا الفعل مصلحة وحسن ، وأن ذلك مفسدة وقبيح ، أو عرف ذلك شرعا ، فانه فى الحالين يعلم وجوب الفعل الحسن وقبح الفعل الضار .

ومع ذلك فان العقل لايستطيع أن ينفرد بالحكم على كل الأفعال بالحسن أو القبح ، لأن هناك من الأفعال ما يتعلق بالشرع وليس للعقل فيه أى حكم ، مثل العبادات من : صوم رمضان ، وزكاة ، وحج البيت الحرام إلى غير ذلك . فمعلوم شرعا لاعقلا حسن صيام أول رمضان وقبح ذلك أول شوال ، إلى غير ذلك.

يقول البزدوى :

« إن فى تخصيص نسبة الوجوب فى مقام البيان بمعرفة الله تعالى ومايتوقف

= « وهو أن تعلم أن الأفعال ما من شىء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح . وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده فلا . اذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال إن هؤلاء الرسل إنما أتوا بما فى العقل ، ففى العقل كفاية عنهم وإن أتوا بخلافه فوجب أن يكون قولهم مردودا عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما تأتى به الرسل والحال ما قلناه ، لايكون إلا تفصيل ما تقرر جملته فى العقل ، فقد ذكرناه أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة فى العقل ، إلا أنا لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى الينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال . فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى فى عقولنا ، وتفصيل ماقد تقرر فيها . وصار الحال فى ذلك كالحال فى الأطباء إذ قالوا : إن هذا البقل ينفع وذلك يضر ، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجر النفع إلى النفس حسن ، فكما لايكون والحال ماقلناه قد أتوا بشىء يخالف العقل ، فكذلك هؤلاء الرسل .

يبين ماذكرناه أن اختلاف الطريق لايقدح فى حصول مايكون طريقا اليه . فسواء علمنا عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، أو علمناه سمعا ، فان فى الحالين جميعا نعلم وجوب هذا وقبح ذلك » .

عليه دون الشرائع، إشارة إلى أن الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل عقلى فى البعض، أى يدرك العقل حسن بعض الأشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة ، كما فى التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد وغيرها ، فالعقل يدرك به فى البعض بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع ، أو بالنظر كحسن الصدق الضار . ولا يدرك به فى البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول شوال ، فإنه إنما يدرك بالشرع » . (١)

ويؤكد هذا ما يقوله الارموى من أنه :

« . . . ذهبت الثنوية (٢) والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية إلى أن العقل قد يحكم استقلالا بحسن بعض الأفعال وقبحه . وتارة ضرورة كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ، وأن المقتضى لذلك هو كونه صدقا نافعا وكذبا ضارا بالدوران . وتارة نظرا كحسن الصدق الضار أو قبحه ، وقبح الكذب النافع أو حسنه على قدر اختلاف المضرة والنفع . وقد لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بحسن الشىء أو قبحه كحكمه بحسن الصلاة فى وقت الظهر وقبحها فى وقت الاستواء . وكحكمه بحسن الصوم فى اليوم الأخير من رمضان وقبحه فى اليوم الأول من شوال ، ويحكم بواسطة ورود الشرع بذلك على احتماله على صفة حقيقية

---

(١) أصول الدين ص ٧٦ ، ٧٧

(٢) الثنوية : قالوا بأن للعالم أصلين أزليين : هما النور والظلمة ، وأن هناك إلهين ، إله الخير وإله الشر ، ولذا سموا بالثنوية . منهم ثنوية الهند ، ومنهم المزدكية والمانوية وقد سبق شرح وتفصيل مذاهبهم من قبل .

توجب قبحه وحسنه لولاها لما ورد الشرع بذلك . » (١)

ومعنى هذا أن أمام العقل طريقين للاستدلال :

أولا : طريق الضرورة العقلية

ثانيا : طريق النظر

فما يعرف عن طريق الضرورة العقلية لا يحتاج فى معرفته إلى الشرع ، كمعرفة حسن الصدق النافع وحسن الايمان ، وقبح الكذب الضار وقبح الكفر .

وما يعرف عن طريق النظر مثل معرفة حسن الصدق الضار أو قبحه حسب اختلاف مضرته ونفعه ، أو قبح الكذب النافع أو حسنه حسب تفاوت مضرته ومنفعته أيضا . كأن يستحسن من الفرد مثلا أن يكذب فى حال ما يكون فى داره فرد آخر مختبىء من عدوّ له يخشاه ، واستطاع هذا العدوّ الوصول إليه فى مخبئه . فاذا سأل العدو صاحب الدار عن الرجل المختبىء عنده وصدقه القول ، كان صدقه قبيحا منه ، لأنه سيتسبب فى ضرر غيره ؛ فى حين أنه إذا كذبه القول ، كان كذبه حسنا لأنه دفع للمضرة .

أى أن النظر هو الذى يحكم بالحسن أو القبح حسب تفاوت واختلاف المنفعة والضرر ، ولا يحتاج فى ذلك أيضا إلى الشرع .

ولكن هذا الدليل مردود عليهم ، لأنه يستلزم اجتماع النقيضين فى آن واحد . فالصدق من حيث هو صدق حسن ، ومن حيث أنه يؤدى إلى الضرر

---

(١) خ ـ نهاية الوصول فى دراية الأصول . ص ٢١٦

فى هذا المثال يعتبر قبيحا . فالصدق هنا حسن وقبيح فى آن واحد ، وهذا يدفع قولهم بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما اجتمعا معا فى فعل واحد . كذلك الكذب أيضا من حيث هو كذب قبيح ، ومن حيث جلبه للمنفعة حسن ، ويقاس على هذا كثير من الأعمال .

فالقول بجواز الكذب للمصلحة فى هذا المثال ينفى القول بالتحسين والتقبيح العقليين . أى أن هناك من الأمور ما لا يمكن معرفة حسنه أو قبحه عن طريق النظر ، أو الاستدلال ، أو الضرورة العقلية . هـــذه الأمور هى تلك المتعلقة بالعبادات والتى لا يمكن للعقـل أن يبت فيها بحكم ، اللهم إلا التصديق بما جاء به الشرع عنها . إن العقل إزاء هـذه الأمور يعد قاصرا ، ولا مناص من الرجوع إلى نوع آخر من الادراك يمكننا به معرفة هـذه الأمور معرفه سليمة ، وهذا الادرك يكون عن طريق الشرع .

وقد غالى المعتزلة والكرامية والبراهمـة ومن وافقهم فى إعلاء شـأن العقل وتمجيده ، حتى أرجعوا إليه كل حكم بالحسن أو القبح أستقلالا . فى حين غالى أهل السنّة والأشاعرة فى إعلاء شأن الشرع لدرجة القول بأن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع .

وقد استدل كل من الطرفين على صحة ما ادعاه . فحاول المعتزلة والكرامية اثبات القول بأن التحسين والتقبيح عقليان بأدلة استدلالية وأخرى إلزامية . أما الأدلة الاستدلالية فدليلان :

الدليل الاول :

قالوا : إن العقلاء يجمعون على قبح الكذب الذى لا غرض فيـه ، والجهل

والكفر والظلم ، وعلى حسن الصدق والعلم والإيمان والعدل. وأنه معلوم بالضرورة من غير إضافة إلى حالة دون حالة ولا عرف ولا شريعة ، ولهذا قد يعتقد ذلك من لا يعرف عرفا ، ولا يعتقد شريعة كالبراهمة وغيرهم . فدل ذلك على كون الحسن والقبح ذاتيا وأنه مدرك بضرورة العقل .

يقول الارموى :

« إنا نعلم بالضرورة أن العقل يختار الصدق على الكذب ، عندما يتساويان فى تحصيل جميع المقاصد والأغراض المتعلقة بهما ، غير كونه صدقا وكذبا مع قطع النظر عن عرف أو شريعة أو غيرهما ، وليس ذلك الا لحسنه » . (١)

الدليل الثانى :

أنهم قالوا : من عنّ له تحصيل غرض واستوى فى تحصيله الصدق والكذب فى نظره ، آثر الصدق قطعا وإن لم يكن عارفا بالعرف ولا معتقداً لشريعة ، وليس ذلك إلا لحسنه فى نفسه . فلو لم يكن التحسين والتقبيح عقليين ، للزم ترجح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح ، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة أن الفعل الذى اختص بالوجوب مثلا لو لم يكن مشتملا على ما لأجله اختص به ، لكان اختصاصه بذلك دون سائر الأفعال أو دون سائر الأحكام ترجيحا لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح . (٢)

وكذلك أن من رأى شخصا مشرفا على الهلاك وفى مقدرته إنقاذه ، فإنه يميل إلى إنقاذه وإن كان لا يرجو من وراء ذلك ثوابا أو شكرا ، أو كان غير معتقد لشريعة من الشرائع ، أو منتظرا لمكافأة ومجازاة ، أو أن يكون — مثلا — طفلا

---

(١) خ – نهاية الوصول ١ : ٢٢٥ ، خ ـ أبكار الأفكار الآمدى ١ : ٥٩٥

(٢) خ ـ نهاية الوصول فى علم الأصول ١ : ٢٢٦

صغيرا وليس ثمّ من يراه ليتوقع منه الثناء ، ولا له فيه غرض من نفع ولا دفع ضرر ، بل ربما كان يتضرر بالعناء والتعب ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لحسنه فى نفسه .

وعن هذا الدليل يقول الأرموى :

« ... إن الإنسان قد يعرض نفسه للتعب والعطب فى إنقاذ غريق أو حريق ، أو فى حفظ سر ومراعاة عهد ، ويستحسن الصبر على السيف إذا أكره على فاحشة ، ويؤثر المحتاج على نفسه فى ضائقة وإن لم يعتقد دينا من الأديان ولا حشرا ولا نشرا ، لا روحانيا ولا جسمانيا . لا يقال إنما فعل ما فعل رجاء الثواب ودفعا للعقاب ، وإن كان لا يرجو حسن الثناء والمجازاة والشكر على ذلك . لايقال إنما فعـــل ذلك ابتغاء لحسن الثناء والمجازاة والشكر ، إذ قد يفرض ذلك فى الخلوة حيث لا يعرفه أحد ولا المنعم عليه بل كان أعم ، فليس ذلك الا لحسنه . » (١)

وقبل التعرض للأدلة الالزامية وهى عشرة ، يستحسن الرد أولا على هذين الدليلين .

يقول الآمدى ردا عليهم :

« لا نسلم إجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما قيـل . من الملاحدة من لا يعتقد ذلك وهم من جملة العقلاء » . (٢)

أما الأرموى فيقول : إن الجواب عن الاول أن دعوى الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المذكور المتنازع فيه ممنوعة ، وكيف يمكن ادعاؤها ومن العقلاء

---

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة

(٢) خ — أبكار الأفكار ١ : ٥٩٧

من لايعتقد قبح ماذكروه من الأشياء ولاحسن نقائضها كالملاحدة . (١)

ويبدو أن الاعتراض لن يكون فقط على أدلة الكرامية والمعتزلة ، بل أيضا على رد الآمدى والأرموى . ومن الأفضل الرد على الكرامية أولا .

يمكن أن يقال لهم : كيف تجزمون بأن العقل يعرف — استقلالا — حسن بعض الأفعال وقبح بعضها ، إما عن طريق النظر أو عن طريق الضرورة العقلية؟ هل ثبت يقينا عصمة العقل عن الخطأ أم لم يثبت ؟

لقد كان بعض الفلاسفة يؤمنون بأن الادراك الحسى هو الأدراك الصحيح ، إلى أن جاء غيرهم وأثبتوا خطأ الاعتماد على الحواس فى المعرفة ، لأن الادراك الحسى لايتجاوز عالم المحسوسات وأن هناك نوعا آخر من الادراك يفوق الادراك الحسى ويعلوه ، ويدرك أمورا زائدة على المحسوسات وخارجة عن نطاقها . هذا الادراك هو الادراك العقلى ، وهو أرقى من الادراك الحسى . ولما ثبت قصور الحواس بالنسبة إلى العقل ، فقد ثبت أيضا قصور العقل بالنسبة إلى مدركات النبوة التى تأتى عن طريق الوحى .

« وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها ، . . . . فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر أنواعا من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور ، ويظهر فى نورها الغيب ، وأمور لايدركها العقل . » (٢)

أى أن هناك معرفة أرقى من المعرفة العقلية وهى المعرفة الوجدانية ، وهى

---

(١) خ — نهاية الوصول ١ : ٦

(٢) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ٦٨ ط . الرابعة ١٩٦٤

خارجة عن مدركات العقول . وهذا يؤدى إلى القول بأنه لا يوجد هناك ضرورة عقلية ، توجب التحسين والتقبيح استقلالا ، دون الاستناد إلى ضرورة أخرى تقف بجانب العقل لتنير له الطريق؛ هذه الضرورة هي الضرورة الشرعية .

هذا من ناحية، ومن أخرى يمكن الرد على القائلين بالضرورة العقلية بأنه اذا كان الحسن والقبح وصفا ثبوتيا للأفعال ، والناس محجوجون بعقولهم حتى من لم تبلغه دعوة الرسل ، فلماذا يختلف الحكم بالحسن والقبح على الأمر الواحد باختلاف الأفراد ، طالما أن صفة الحسن أو القبح ثبوتية وتعرف عقلا ؟ بل لماذا يختلف العقل الواحد فى الحكم بالحسن أو القبح بحسب اختلاف الوجه الذى يقع عليه الفعـــل ؟

ليس معنى هذا القدح فى قدرة العقل على الادراك والتمييز ، ولكن عدم اسباغ القداسة على العقل والمبالغة فى تقدير قيمته لدرجة غض النظر عما يأتى به الشرع، والقول بأن الناس محجوجون بالعقل وإن لم تبلغهم دعوة الرسل . وليس أبلغ فى الرد على ذلك من قوله تعالى :

«رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة» س النساء: ١٦٥ فلو كانت الحجة بالعقل وحده لما حسن التعليل ، ولكان هذا القول من الله قولا بلا معنى ولا هدف ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ولأدى إلى عدم وجوب شكر المنعم ، كما يؤدى إلى نفى الثواب والعقاب لأنه لا معنى لهما الا اذا كانت هناك أوامر ونواه . وهذه الأوامر وتلك النواهى — وإن توصلنا اليها عقلا لأن المصلحة تقتضى ذلك — إلا أننا لا نثاب عليها ولا نعاقب، إذ الشرع وحده

هو الذى يبين لنا أن طاعة الأوامر حسنة ومستوجبة للثواب ، وعصيانها مستوجب للعقاب ، وما على العقل إلا تأييد ما جاء به الشرع .

وقد احتج كل من الآمدى والأرموى على القائلين بالحسن والقبح العقليين بقولهم : إن العاقل يختار الصدق على الكذب بالضرورة عندما يتساويان فى تحصيل المطلوب ، غير كونهما صدقا وكذبا ، مع قطع النظر عن عرف أو شريعة ، بقولهما أن دعوى الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ممنوعة ، وكيف يمكن ادعاؤهما ومن العقلاء من لا يعتقد قبح ما ذكروه من الأشياء ، ولا حسن نقائضها كالملاحدة (١) .

ويمكن أن يقال لهما : الاحتجاج على خصومكم بأن الملاحدة من جملة العقلاء ومع ذلك فهم لا يعتقدون ما تعتقدونه من تحسين لبعض الأفعال وتقبيح لبعضها ، بل هم على النقيض من ذلك ، إذ يقبحون ما تستحسنونه ويستحسنون ما تقبحونه ، ومعنى هذا أن العقلاء يختلفون فى الحكم على الصفة التى ادعيتم أنها ثبوتية فى العقل ، وأنتم فى قولكم إن الملاحدة من جملة العقلاء لا يعترض عليكم ، ولكن هؤلاء الملاحدة لا يؤمنون بالله ، وبالتالى بالرسل والكتب المنزلة عليهم . ومن تحتجون عليهم بالملاحدة مسلمون ، معتقدون الشرائع ، مؤمنون بالنبوات ، وهم إن قالوا إن العقل يحكم مستقلا عن الشرائع ، فما ذلك إلا لايمانهم بقدرة العقل على الادراك ، ولكن بالغوا فى ذلك الايمان . الا أنهم على الرغم من هذه المبالغة لم يقولوا إن العقل يخالف الشرع فيما جاء به ، بل يأتى الشرع لتأييد وتأكيد ما توصل اليه العقل من أحكام ، وتثبيت حسن ما حسنه العقل ، وتقبيح ما قبحه .

---

(١) خ — أبكار الأفكار ١ : ٥٩٧ ، خ — نهاية الوصول فى دراية الاصول ١ : ٢٢٦

أى أنهم باختصار لايقدحون فى النبوات ولا فى الشرائع عندما يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين ، ولكن الملاحدة تقدح فى كل ذلك وليس كونهم من العقلاء ، واختلافهم معهم فى تقبيح ماحسنوه ، وتحسين ماقبحوه ، دليلا وحجة لمن يحتج على عدم موافقتهم فى أن العقلاء يجمعون على القول بالحسن والقبح العقليين .

ولكن يقال حتى لو اتفق العقلاء على أن التحسين والتقبيح عقليان ، فكيف يمكن التسليم بأن مدرك العلم به الضرورة. إن الحكم بكون الصدق والايمان حسن ، وأن الظلم والكفر قبيح قضية تصديقية ، واذا صدر عليها حكما ، لايمكن أن يكون خاليا عن تصور مفرداتها ، فلو كان العلم به ضروريا ، لكان العلم بحقيقة الكذب والصدق ضروريا ، وليس كذلك . لأننا لا نصدق كون الظلم قبيحا والصدق حسنا ، الا بعد النظر والتجربة ، أى أن العقل يتوقف على تصديق الحكم بكون الصدق حسنا على أمر خارج عن تصور مفرداته .

وهذا يدل على أنه لاتوجد ضرورة عقلية توجب التسليم بحسن الصدق وقبح الكذب . كذلك الكذب عند المعتزلة والكرامية لايحكم بقبحه ، إلا إذا انتفى عنه جميع وجوه الحسن ، وإلا فهو حسن من وجه من الوجوه . وقد سبق أن بينا أنه بالنظر يمكن التوصل الى الوجوه التى يحسن عندها الكذب ، وما كان ثبوته نظريا كان نفيه نظريا أيضا . فاذا كان قبح النظر متوقفا على انتفاء وجوه الحسن عنه ونفيها نظرى ، فالعلم بقبح النظر نظرى ، وهذا باطل . لأنهم عندما حكموا على الكذب بالقبح ، أصدروا هذا الحكم على وجه كلى ، وهو تجرده عن جميع الوجوه الحسنة ، أى أن الحكم هنا ضرورى ، والعلم الضرورى بكونه قبيحا لا ينافى العلم بضرورة ذلك إلا إذا كان هناك دليلا على امتناع ذلك . فالاقتصار على مجرد الدعوى لايكفى ، إذ العلم الضرورى لايكون نظريا .

ويسقط بهذا دعوى الضرورة فى كون الحسن والقبح ذاتيا ، وعليه يبطل القول بأن هاتين الصفتين ذاتيتان للحسن والقبح (١) .

هـذا هو الرد على الدليل الاستدلالى الأول. أما الدليل الاستدلالى الثانى ، الذى يقول بالميل إلى الصدق إذا تساوى الغرضان من تحصيل الصدق والـكذب ، أو بعبارة أخرى ترجيح الصدق على الكذب إذا تساوى الاثنان فى نظر من لا يعتقد شريعة ، أو ينتظر ثوابا ، أو فى نظر من يعتقد شريعة وينتظر ثوابا — يمكن الرد عليه أيضا بأن ايثار الصدق على الـكذب إما أن يكون بدعوى الضرورة أو لا يكون .فان كان بدعوى الضرورة العقلية ، والمفروض أن هذا الدليل استدلالى عندهم ، فلا معنى لاثباته بالنظر ، وهم هنا يثبتونه بالنظر .

يبقى أن لا يكون بدعوى الضرورة ، وهذا ينقض دليلهم.

أما الجزء الثانى من الدليل ، والذى تكلموا فيه عن تفضيل المرء انقاذ غريق على تركه يهلك ، لأن الضرورة العقلية تستلزم ذلك ، دون انتظار لثواب أو شكر ، فردود عليهم دعوى الضرورة فيه أيضا . ذلك أنه لو تساوى فى نظر الفرد الصدق والـكذب ، فلا ضرورة تستلزم ايثار الصدق على الـكذب ، إلا أن يكون ذلك بمرجح أو بغير مرجح . ويبطل أن يكون بغير مرجح إذ ليس إلا الله وحده فقط الذى يترجح أحد مقدوريه على الآخر بغير مرجح أو يكون ايثار أحدهما على الآخر بوجود تفاوت بينهما، أو أن يكون أحدهما موجبا للثواب والآخر مستحقا للعقاب . وهم لا يقولون بأحد هـذه الوجوه . بل يقولون إن من يقوم بانقاذ غريق أو إطفاء حريق إنما يفعل ذلك دون أن ينتظر ثوابا أو مجازاة أو شكرا، خاصة وإن كان طفلا أو غير معتقد لشريعة من الشرائع.

---

(١) خ — نهاية الوصول الأرموى ١ : ٩٧٥ وما بعدها .

ومن الواضح أن الذى ينقـذ فردا آخر ، وهو غير معتقد للشرائع ولا موجباتها ، فانه لايفعل ذلك لصفة الحسن أو القبح التى فى الفعل ذاته والتى يقررها العقل ، ولـكنه يقوم بفعله لتصوره العكس . كأن يتصور أن يكون هو الذى على وشك الهلاك ، وقدم به فرد آخر ، فان لم ينقذه هذا الفرد ، وتركه فى محنته ، كان ذلك الفعل منه قبيحا وإن أنقذه كان ذلك منه حسنا . فإذا ما تصور الفرد العكس فى هذا المثال ، لآثر مساعدة غيره على تركه للهلاك ، وذلك لتوقعه حسن فعله واستحقاقه للثواب والمدح المتعلقان بالانقاذ ، حتى ولو لم تكن هناك شريعة تبشر بثواب من يساعد غيره أو تنذر بعقابه إذا لم يفعل .

وبهذا يبطل قولهم : إن الفرد يقوم بفعله دون انتظار لثواب أو شكر ، أو خوف من عقاب .

كما يبطل قولهم بعدم وجود التفاوت بين الصفتين الذى يؤدى بدوره إلى ايثار أحدهما على الآخر ، لانهم يقولون بأنه إذا تساوى الصدق والكذب فان المرء يميل إلى ايثار الصدق على الكذب ، ولا ضرورة فى ذلك . لانهما إذا تساويا ، فلا معنى لايثار أحدهما على الاخر ، فاذا آثر المرء الصدق ، فانه يمكن أن يؤثر الكذب أيضا ، لتساويهما فى تحصل الغرض .

بقى أن يكون ايثار الصدق على الكذب لمرجح آخر غير كونهما صفتين ذاتيتين للعقل ، متساويتين فى تحصيل الغرض . هذا المرجح إما أن يكون راجع لارادة الفاعل ، أو خارج عن إرادته . ولا يمكن أن يكون راجعاً لارادة الفاعل ، لانه يستوى أمام الفاعل الصدق والكذب ، فلا معنى لايثار أحدهما على الآخر بدون سبب . إذن المرجح خارج عن إرادة الفاعل ، هذا المرجح هو إرادة الله

تعالى ؛ وإرادته تتمثل فى الأوامر والنواهى التى يبعثها إلينا عن طريق الرسل . وهذا يعنى بطلان القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، وعدم اتخـــاذه قضية بديهية . (١)

أما الأدلة الالزامية فعشرة ، ذكرها الآمدى فى مخطوطه . ولما لم يذكر أحد ممن كتب عن الكرامية أدلتهم فى مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وكان الكرامية متأثرين بالمعتزلة فى هـذه المسألة تأثراً كبيرا ، فإنه يمكن اعتبار أدلة المعتزلة الاجمالية فى القول بالتحسين والتقبيح أدلتهم أيضا ، لأن الآمدى يقول :

« ... ذهبت المعتزلة والكرامية والبراهمية والثنوية والتناسخية إلى أن الأفعال منقسمة فى أنفسها إلى حسنة وقبيحة ... » (٢)

ثم قال بعد ذلك :

« وللخصم شبه استدلالية والزامية ... » (٣)

وعلى هذا يمكن أن تؤخذ هذه الشبه — كما يسميها الآمدى — على أنها أدلة للمعتزلة أو الكرامية أو البراهمة بوجه عام .

الشبه الالزامية :

الشبهة الأولى : أنه لو كان السمع مدرك الحسن والقبح ، لما فرق العقل قبل ورود الشرع بين من أحسن إليه وأساء ، وهو ممتنع قطعا .

---

(١) خ ـ أبكار الأفكار ٦٥٩/١ ومابعدها ، خ نهاية الوصول ٢٢٦/١ ومابعدها

(٢) خ ـ أبكار الأفكار ٥٧٥/١

(٣) خ ـ أبكار الأفكار ٥٩٥/١

الشبهة الثانية : أنه لو لم يكن معنى الحسن والقبح مفهوما قبل ورود الشرع، لما فهم عند ورود الشرع ، واللازم ممتنع.

الشبهة الثالثة : أنه لو كان حسن الأفعال لكونها مأمورة أو مأذونا فيها ، لما كان فعل الله تعالى حسنا ، إذ هو غير مأمور ولا مأذون .

الشبهة الرابعة : أنه لو توقف معرفة الوجوب على الشرع ، لزم منه إفحام الرسل على الرسل على ما سبق فى قاعدة النظر .

الشبهة الخامسة : أنه لو توقفت معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع ، لما كانت أفعال الله تعالى حسنة قبل ورود الشرع ، وهو خروج عن الدين .

الشبهة السادسة : أنه لو كان لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بالاطلاق والمنع ، لجاز من الله أن يأمر بالمعاصى وينهى عن العبادات .

الشبهة السابعة : أنه لو كان الحسن والقبح متوقفا على ورود الشرع ، لجاز إظهار المعجزات على يد الكاذب فى رسالته ، وذلك مما يقدح فى تصحيح النبوات الثابتة .

الشبهة الثامنة : أنه لو توقف معرفة الحسن على ورود الشرع ، لامتنع الحكم بنفى القبح عن الكذب فى حق الله تعالى ، ونفى الجهل ، وهو ممتنع .

الشبهة التاسعة : أنه لو توقف معرفة الحسن والقبح على وزود الشرع ، لم يحكم بهما من لم يعتقد الشرائع ، واللازم ممتنع .

الشبهة العاشرة : لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع ، لامتنع تعليل شرع الأحكام والأفعال بالمصالح والمفاسد ، وفى ذلك سد باب القياس ، وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام ، ولم يقولوا به .

ويمكن تلخيص هذه الأدلة فى ثلاثة هى :

الدليل الأول : قياس الغائب على الشاهد فى أن الحسن والقبح فى الأفعال لو اقتصر على كونها مأمورا بها ، لما حسنت من الله تعالى أفعاله لكونه غير مأمور بها .

الدليل الثانى : إذا أمكن القدح فى العقل، أمكن القدح فى النبوات ، وأمكن إظهار المعجزات على يد الكاذب .

الدليل الثالث : توقف معرفة الحسن والقبح على العقل ، وإلا لما عرف بعد ورود الشرع .

ويمكن أن يقال ردا على الكرامية والمعتزلة ، إن هذه الأدلة التى اتخذتموها فى تعضيد ما قلتم به من أن الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء ضعيفة . فلا يعقل أن يقال إنه لولا وجود الحسن والقبح، والاحسان والاساءة كصفة ذاتية فى الأفعال والأشياء ، لما استطاع الفرد أن يفرق بينهما قبل ورود الشرع ، ولا وجه لعدم إمكان ذلك . طالما يعيش الفرد بين جماعة لها عادات وتقاليد وعرف متبع ، فإن الأفعال التى توافق هذا العرف وذلك التقليد تعتبر أفعالا حسنة ، فى حين أنها تعتبر قبيحة إذا خالفته .

وصفة الحسن والقبح فى الأفعال نسبيتان ، إذ يمكن أن ينقلب الحسن قبحا أو العكس إذا قورن عند مجتمعين مختلفين تماما فى العادات والتقاليد . وهذا يدل على أن صفتى الحسن والقبح غير ذاتيتين فى الأفعال، وإلا لما اختلف الناس فيهما . يصبح الفعل حسنا أو قبيحا إذن لموافقته للغرض وللعرف والتقليد المتبع فى المجتمع، وهذا لايمنع من أن يعرف الحسن والقبح بالعقل قبل ورود الشرع بها.

وهذا الرد يمكن أن يكون رداً على الشبهة الأولى والثانية والتاسعة ، مع إضافة القول فى الشبهة التاسعة : أن من لا يعتقد شريعة من الشرائع يحسن ويقبح تبعاً للمصلحة العائدة على الجماعة التى يعيش فيها من فعله ، وليس لأن الفعل فى ذاته حسن أو قبيح .

وأما الرد على الشبهة الثالثة والخامسة والسادسة والثامنة ، يمكن أن يقال لهم :

بأى حق تقيسون الغائب على الشاهد . إن قياس الشاهد على الغائب — والمقصود به الله هنا — ليس أمراً ممتنعاً ، ولكن حدوث العكس هو ما لا يمكن قبوله . ذلك أن الله تعالى هو الآمر الناهى ولا يعقل أن يؤمر وينهى ، إذ لو جاز ذلك لانتفت عنه الألوهية ، وبالتالى يوصف بالنقص والحاجة ، وكل ما لا يليق بكونه إلها . وهذا ما لا يقول به أحد من العقلاء ، فهو حين يفعل يكون فعله حسن ، بغض النظر عن موافقة هذا الفعل لأغراضنا ومصالحنا أو عدم ذلك ، إذ قد يفعل فعلا يجلب علينا المضرة ونعتبره غير حسن ، فى حين أنه عند الله عكس ذلك .

ولا مجال لقياس أفعاله تعالى على أفعالنا ، لوجود الفارق بين كلا الفعلين . وعليه تسقط أدلتهم التى قاسوا فيها الغائب على الشاهد ، مما لا يدع مجالا لمناقشتهم فيها . إذ أن القضية التى بنوا عليها أدلتهم باطلة من أساسها .

ويقول الآمدى جوابا عن الشبهة الأولى : إن العاقل قبل ورود الشرع يحسّن الاحسان ويقبّح الاساءة ، إما : لأن ذلك يوافق الغرض أو يوافق

العرف . وإن انتفى هذان السببان ، بطل أن يكون الفرد يحسّن الاحسان ويقبح الاساءة لكونهما فى ذاتهما إحسانا وإساءة . كذلك الحسن والقبح حقيقتها معروفة قبل ورود الشرع بهذا المعنى ، لا بمعنى كونهما ذاتيان للأفعال .

وعن الشبهة الثالثة يقول : إن القائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين لم يقولوا بأن كل فعل حسن لا بد وأن يكون مأمورا به حتى يقال إن أفعال الله ليست حسنة ، لانه غير مأمور بها .

وعن الشبهة الخامسة . إن الحسن والقبح معترف بأنهما أعم من ورود الشرع بها ، وليس معنى هذا كونهما ذاتيان الأفعال .

وعن السادسة : أنه إذا كان حسن الطاعة لكونها مأمورا بها ، وقبح المعصية لكونها منهيا عنها يمنع من أن يأمر الله تعالى بالمعصية وينهى عن الطاعة ، ولا يعنى ذلك أن تقبح الطاعة أو تحسّن المعصية . كما نهى الله تعالى آدم وحواء عن الأكل من الشجرة المحرمة ، وقضى عليهم بمعصيته ، فأكلا منها . وليس معنى هذا أن تصبح المعصية حسنة إذ أن هذه حالات نادرة جدا بأمر الله تعالى فيها بالمعصية . وإن اعتبرنا هذا منه قبحا — تعالى الله عن ذلك — فهو ليس كذلك عنده . وهذا يذكرنى بقصة الخضر وموسى عليهما السلام ، إذ كانت أفعال الخضر تبدو لموسى قبيحة ، لأن فيها ضرر ظاهر بالعباد . ولم يستطع أن يفهم ما وراء فعله من حسن لهؤلاء العباد أنفسهم ، إلا بعد أن فسر لهما يقوم به من أفعال . كذلك لا يمكننا أن نقبح فعــلا من الله ، لأننا لا ندرى ما وراء هذا الفعل .

ويجيب الآمدى عن الشبهة السابعة والثامنة والتاسعة باجابة واحدة قائلا : إنا لا ندعى أن الحسن والقبح لا يكون إلا بورود الشرع كما قررناه ، وعند

ذلك لا يلزم انتفاء الحسن والقبح قبل ورود الشرع . هـذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن كان لا معنى للحسن إلا ما حسّنه الشرع ، والقبح إلا ما قبّحه الشرع ، فلا نسلم أنه يلزم من انتفاء القبح قبـل ورود الشرع ، جواز إظهار المعجزة على يد الكاذب فى الرسالة إلا أن يكون مدرك امتناع ذلك القبح .

أما جوابه عن الشبهة العاشرة — كما يسميها هو شبهة — هو : إن امتنع الحكم بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار ورود الشرع قبل وروده ، فلا يمتنع ذلك باعتبار آخر ، وهو إمكان تعليل الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة باعتبار موافقتها للغرض ، وبما فيـه من المفسدة باعتبار مخالفتها الغرض ، وعلى هذا فلا ينقطع القياس (١)

وبالنسبة لهذا الدليل القائل بأن القياس يبطل كما تتعطل الأحكام بالمحاسن والمفاسد إذا توقف الحكم بالحسن والقبح على ورود الشرع ، فلم يقل أحد بتوقف القياس إلا إذا كان هنـاك شرع . لأن الأحكام موجودة قبل ذلك سواء وجد الشرع أم لم يوجد ، ووجودها والحـكم عليها بالحسن أو القبح يتوقف — كما سبق القول — على موافقتها أو مخالفتها لما اصطلح عليه فى المجتمع من حسن الفعل الذى فيه مصلحة ، وقبح الذى يؤدى إلى الضرر .

أما بالنسبة لقولهم إنه يمكن إفحام الرسل بعضهم البعض ، كما يمكن إظهار المعجزة على يد الكاذب ، إذا توقف معرفة الحسن والقبح على الشرع — فيمكن أن يقال لهم : إن الله تعالى أرسل الرسل ليوضحوا للخلق ما غمض عليهم فى مسائل دينهم — وكون إختصاص كل واحد منهم بشريعة من الشرائع ، لا يعنى أنه يبطل شريعة من سبقه ، أو يعارض شريعة من سيأتى بعـده ، إذ أن الشريعة

---

(١) خ ـ أبكار الأفكار ج ١ ص ٦٠٣ وما بعدها .

واحدة ، وكل رسول يأتي بما يكمل الشريعة السابقة عليه ، حتى تم الدين على يد خاتم النبيين والرسل . إذ قال تعالى :

«اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي، ورضيتُ لكم الإسلامَ ديناً» المائدة : ٣ . وهذا يعني أن الله تعالى أسند إلى كل رسول من رسله مهمة بذاتها ، يؤديها وتعد حلقة وصل السابق باللاحق ، وهذا يبطل أن يكون ورود الشرع بالحسن والقبح يؤدي إلى إفحام الرسل بعضهم البعض .

هذا بالنسبة لافحام الرسل . أما بالنسبة لقولهم : « لو لم يكن التحسين والتقبيح عقليين، لحسن من الله كل شيء ، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ، ولو حسن ذلك منه لجاز أن يقع منه ، وحينئذ يقع التباس النبي بالمتنبي فلا يمكن التمييز بينهما ، إذ التمييز ليس إلا بالمعجزة ، ولحسن منه الكذب أيضا . وحينئذ لم يبق الوثوق على شيء من أخباره نحو الوعد والوعيد وغيرهما ، ولحسن منه الأمر بالكفران والطغيان والنهي عن الإيمان والاحسان ، ولكان للوجوب متوقفا على السمع ، وحينئذ يلزم إفحام الأنبياء](١)

يمكن أن يقال لهم: لا يقبح منه تعالى ما يقبح منا إذا لا يصح قياس الغائب على الشاهد . وقولكم أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب. فما الغرض من المعجزة؟ أهو التصديق بالأوامر والنواهي وبكل ما يختص بأمور الدين ، أم أنه يخلق المعجزة لا لغرض ، أم لغرض غير التصديق ؟

---

(٢) خ - نهاية الوصول ج١ ص ٢٢٥ ، ص ٢٢٦ .

إن كان يخلقها لا لغرض ، أو لغرض غير التصديق ، لجاز أن يخلقها على يد الكاذب . ولا يمكن خلقها لا لغرض . فهو إذن يخلقها لغرض غير التصديق . ووجه القبح الذى يمكن أن يقال فى خلق المعجزة ، هو خلقها على يد الكاذب لغرض التصديق لا لغيره . وفى هذه الحالة يقع التباس النبى بالمتنبىء ، ولكنه تعالى يخلقها لغرض التصديق حتى لا يقع هذا الالتباس ، فلا يمكن أن يكون خلقه لها لا لغرض ، أو لغرض غير التصديق ، وهما الوجهان اللذان يمكن أن يحيلا إلى جواز خلقها على يد الكاذب . ويبطل حينئذ القول بعدم توقف التحسين والتقبيح على ورود الشرع ببطلان القول بجواز خلق المعجزة على يد الكاذب ، ويثبت العكس .

كما يبطل قولهم بعدم الوثوق بالوعد والوعيد والثواب والعقاب لحسن الكذب منه تعالى ، إذا علمنا أن ما يقبح منا لا يقبح منه تعالى ، وأن الكذب صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

وبيان ضعف هذه الأدلة التى استندوا اليها يضعف إفراطهم فى القول بالتحسين والتقبيح العقليين على أساس أن صفتى الحسن والقبح صفات ذاتية فى الأفعال والأشياء . أما إن كان الحسن والقبح بمعنى كون الشىء ملائما للطبع أو الغرض أو مخالفا له ، وكونه صفة كمال أو نقصان ، عقليان اتفاقا .

وقد رأينا من الكلام السابق أن الكرامية أخذت عن المعتزلة قولها بالتحسين والتقبيح العقليين وأن المعتزلة جميعا أفرطوا فى القول بتحسين العقل وتقبيحه وفى إيجاب معرفة الله بالاستدلال ومن غير خاطر من قبله ينبه إلى ذلك ، كما أوجبوا شكر النعمة واتباع الحسن والتنكب عن القبيح قبل ورود الشرائع . وإن قصر

الانسان فى ذلك استوجب عندهم العقوبة » (١) .

وأجمعوا جميعا على أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه .

والمعتزلة قالوا بالصلاح والأصلح ، فى حين خالفتهم الكرامية فى ذلك ، هذا ماقالة الشهرستانى :

« واتفقوا على أن العقل يحسّن ويقبّح قبل الشرع ، وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة ، إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلا كما قالت المعتزلة » (٢) .

وهذا يخالف ماقاله البغدادى فى « الفرق بين الفرق » :

لو خلق الله تعالى الخلق وكان فى معلومه أنه لايؤمن به أحد منهم ، لكان خلقه إياهم عبثا ، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بإيمان بعضهم . وقال أهل السنة : لو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز ، ولم يقدح ذلك فى حكمته .

وزعمت الكرامية أنه لايجوز فى حكمة الله اخترام الطفل الذى يعلم أنه إن أبقاه إلى زمان بلوغه آمن ، ولا اخترام الكافر الذى لو أبقاه إلى مدة آمن ، إلا أن يكون فى اخترامه إياه قبل وقت ايمانه صلاح لغيره » (٣) .

وهذا هو بعينه القول بالصلاح والأصلح عند المعتزلة ، وهو يخالف ما نقله

(١) د. أبو ريدة . النظّام ص ٢٨ . انظر أيضا الملل - الشهرستانى ١ /ص ٥١٢

(٢) الملل ج ١ ص ١١٣ .

(٣) ص ٢٢١ .

عنهم الشهرستانى من أنهم لايقولون بفكرة الصلاح والأصلح .

ويؤكد فكرة الصلاح والأصلح عندهم الاسفرائيني حين يقول : « ومن سوء اختيارهم لحقوهم بالمعتزلة ... فى القول بايجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى ، وترتيبهم عليه شريعة كما رتبها عليهم ، ومن كانت هذه مقالته لم يكن فى نفسه الانقياد للعبودية . وإنما يطلب درجة المساواة معه . ونعوذ بالله من قول يؤدى إلى ذلك (١) » .

كما يقول البغدادى : « أجاز أصحابنا من الله تعالى إماتة من يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو ازدادت طاعته .. ولوجب الكرامية وطائفة من القدرية إبقاءه وهذا يوجب عليهم خروجه عن الحكمة بابقاء الكفرة إلى حين كفرهم ، لأنه لو أماتهم صغارا قبل كمال العقل لم يكفروا ولم يستحقوا العقاب » (٢) .

وقولهم هذا يؤدى إلى القدح فيمن مات من ذرارى الأنبياء أطفالا ، لأنه على قولهم إنما يميتهم الله لأنه علم أنهم عند بلوغهم لن يؤمنوا . ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله تعالى إنما اخترم ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بلوغه ، لأنه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن ، وفى هذا قدح منهم فى كل من مات من ذرارى الأنبياء طفلا (٣) .

وهذا القول أيضا يخالف قول أهل السنة . وقد ثبت فساد نظرية الصلاح والأصلح حين سد أبو الحسن الأشعرى باب الجدال فى هذه المسألة على الجبائى فى

---

(١) التبصير فى الدين ص١٠٢

(٢) أصول الدين ص١٥١

(٣) البغدادى . الفرق ص٢٢١

مناظرة لها . إذ أن الجبائى كان يقول بوجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده ، وهو قول المعتزلة وبعض الكرامية . وقد ناظر أبو الحسن الأشعرى الجبائى فقال له : ما تقول فى ثلاثة : مؤمن وكافر وصبي ؟ فقال الجبائى: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات ، والصبى من أهل النجاة . فقال أبو الحسن : فان أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات ، هل يمكنه ذلك ؟ قال الجبائى : لا . فانه يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها . قال الأشعرى: فان قال الصبى له ، إن التقصير ليس منى ، فلو أحييتنى كنت عملت الطاعات كما عملها المؤمن . قال الجبائى : يقول الله أعلم أنك لو كنت بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تصل إلى سن التكليف ، فتستحق العقاب . قال الأشعرى : فلو قال الكافر : يارب . علمت حاله كما علمت حالى ، فلم راعيت مصلحته ولم تراع مصلحتى مثله ؟ !

هنا أفحم الجبائى ، لأن القول بالصلاح والأصلح أصلا غير مقبول ، إذ لا يجب علينا أن نوجب على الله أشياء ، ولا نوجب أخرى .

ويمكن تلخيص ما جاء فى هذا الفصل بأن نقول : إن الكرامية قالت بالتحسين والتقبيح العقليين لا بمعنى كون الشىء ملائما للطبع والغرض ، ولكن بمعنى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال تعرف عن طريق العقل ، والعقل وحده هو القادر على التوصل اليهما . ودور الشرع فى ذلك دوراً ثانويا ، لأن لكل أمة — إن لم تكن عندها شريعة تؤيد ما توصلت اليه بعقولها — التزاما بمقتضيات هذه العقول وما توجبه وما تحظره . والناس جميعا محجوجون بعقولهم ومثابون ومعاقبون بالتالى .

وقد قال بعضهم بفكرة الصلاح والأصلح أخذا من المعتزلة ، ولم يختلفوا فى

هذه المسألة عنهم ، كما لم يختلفوا عنهم فى القول بالتحسين والتقبيح العقليين .

وعلى الرغم من تعظيمهم العقل والمبالغة فى تمجيده ــ ولهم بعض الحق فى ذلك لا كله ــ وبأن صفتى الحسن والقبح من صفات الكمال والنقصان ولا يتم معرفتها إلا عن طريقه ، إلا أنهم قالوا بالشرع أيضا وآمنوا به ، وبوجوب تصديق الرسل فور تبليغهم .

لقد كانت مشكلة تفضيل العقل على الشرع أو العكس ، مشكلة نالت القسط الأكبر من تفكير المسلمين ، ومازالت حتى الآن موضوع جدل بين كل من يبحث فيها ، إذ أنها تحوى بين طياتها إما ضرورة الايمان بما أنزله الله تعالى سواء وافق عليه العقل أو لم يوافق ، أو ضرورة الايمان بما يوجبه العقل ويقرره .

وافترق الناس فى هذه المسألة إلى فريقين : فريق يؤيد العقل ، وفريق يؤيد الشرع . وظهر فريق ثالث يجمع بين القولين ، وهذا الفريق أيضا انقسم الى فريقين: فريق يعضد الشرع إذا تعارض مع العقل ، والآخر يعضد العقل إذا تعارض مع الشرع . وقد كانت الكرامية من المؤيدين للفريق الثانى الذى يقول بالعقل والشرع معا ، إلا أنها تفضل العقل على الشرع إذا تعارضا .

ويتمثل تأييد الكرامية للشرع بجانب العقل فى الايمان والنبوات والرسل ، وهو موضوع الفصل التالى من هذا البحث .

---

(١) السبكى . طبقات الشافعية ٢/ ٢٥٠ ، ابن خلكان . وفيات الأعيان ٢/ ٢١٧

الفصل التاسع

الايمان والنبوات

إن أهم ركن من أركان الإسلام كافة ركن الايمان ، إذ أنه لا يتعلق بالشريعة وحدها ، ولا بالعقيدة وحدها ، ولـكن بكليهما معا . ورغم اختلاف العلماء من المسلمين فى حقيقة الايمان ، إلا أنهم جميعا يتفقون على أنه الأصل الجامع للعقيدة والشريعة .

فما حقيقة الايمان ؟ وما حقيقة مفهومه عند الـكرامية ؟

هاتان النقطتان هما موضوع هذا القسم من الفصل التاسع . فإذا نظرنا إلى النقطة الأولى ، وتناولناها بالبحث ، نجد أنه لمعرفة حقيقة الايمان ، يجب علينا أن نعرّفه من الناحية اللغوية ، ثم من الناحية الاصطلاحية .

فالايمان من الناحية اللغوية له معنيان :

المعنى الأول : ويقصد به الأمن . أى شعور الناس بالأمان من قبل الله تعالى ، وتأمينهم من وقوع الظلم عليهم . كما فى قوله تعالى :

« لإيلافِ قريش إيلافهم رحلَـة الشتاءِ والصيف، فليعبُدوا ربهذا البيت، الذى أطعمَـهُـم من جوعٍ ، وآمنَـهم من خوف » سورة قريش

والمعنى الثـانى : ويقصد به التصديق ، والتصديق محله القلب . يقول تعالى :

« قولـُوا آمنـَّا بالله » أى صدقنا وسلمنا بوجوده . س البقرة : ٧٥

و « أفتطمعـُون أن يؤمنوا لكم وقد كانَ فريقٌ منهم يسمعونَ كلامَ الله ثم يحرفونه من بعد ما عـَقـِلوه » س البقرة : ٧٥

ويقول السفارينى :

« وعند محقق السلف أن الإيمان وإن قلنا هو التصديق، إلا أنه تصديق خاص

مقيد بقيود اتصل اللفظ بها ، وهذا ليس نقلا للفظ عن أصل اللغة ولا تغييرا له ، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق بل بإيمان خاص ، وصفة وبينة ، وهو تصديق تام قائم بالقلب ، مستلزم لما وجب من الأعمال القلبية وأعمال الجوارح . فإن هذه لوازم الإيمان التام . » (١)

أما الإيمان من الناحية الاصطلاحية . فرأى فريق من العلماء أنه أمر بسيط وهو : الاقرار باللسان فقط دون العمل بالأركان .

يقول تعالى : « فَلا وربكَ لا يؤمنونَ حتى يحكموك فيما شجرَ بينهم ، ثُم لا يجدُوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيتَ ويسلموا تسليما . » النساء : ٦٥

فى حين رأى فريق آخر أنه : إقرار باللسان ، وتصديق بالقلب ، وعمل بالأركان . أى أن الايمان عندهم مركبا من هذه العناصر الثلاثة .

قال تعالى : « إلا منْ تابَ وآمنَ وعمِل صالحا فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات » . س الفرقان : ٧٠

وقال: «فإن تابُوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم.» س التوبة : ٥

وهذا هو معنى الإيمان من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية . أما معناه من الناحية الشرعية : « تصديق قلبي بوجود يتناول وحدانيته ، وبكل ما جاء به الرسول من عنده تعالى . بقوله تعالى :

« أولئكَ كتب فى قلوبهم الايمان » المجادلة : ٢٢ وقوله تعالى: « الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » المائدة : ٤١ وحاصله أنه فعل القلب، ولا يحتمل

---

(١) انظر عقيدة السفارينى . ص ٣٤٧ . وأنظر أيضا الباقلانى . التمهيد ط . بيروت ١٩٥٧، ص ٣٤٦ وما بعدها .

السقوط أصلا بخلاف الاقرار يحتمله . (١)

ومن الواضح أن الإيمان بالمعنى الاصطلاحى مركب ، يزيد وينقص بلا خلاف عن قالوا بالتركيب فيه ، إذ أن الإخلال بجزء مما يتركب منه ينقص منه ، فلا يصبح إيمانا تاما بل ناقصا . والايمان يتركب — عندهم — من ثلاثة أجزاء يكمل أحدها الآخر . فالتصديق يكمل الاقرار ، وهما معاً يكملان العمل ، فمن صدق أقر ، ثم عمل بما صدق به .

ويمكن للفرد أن يكون مصدقا بقلبه ، غير مقر بلسانه لعدم استطاعته ذلك ، إما لخوفه من الإيذاء إذا جهر بما لا يدين به قومه ، أو بما تعارف عليه عشيرته ، أو غير ذلك من الأسباب .

قال تعالى : « وقال رجلٌ مؤمنٌ من آل فرعون يكتم إيمانَه » غافر : ٢٨
وقال أيضا : « إلا من أكرِهَ وقلبه مطمئن بالايمان » النحل : ١٠٦

وقد وصف الله هؤلاء القوم بالايمان مع عدم الاقرار باللسان ، ولكن إيمانهم لا يعادل من يقرّ ويعمل ، وهو الإيمان التام .

وبالنسبة للاقرار باللسان ، فإنه يعد من أصول الدين ، وليس للناس إلا الظاهر ، ولا يعلم السر وأخفى إلا الله تعالى . أما الناس فإنها تحكم بظواهر الأمور . ودليل إيمان من آمن عندهم هو ترجمة ما فى قلبه بلسانه ، أو الجهر بما ليس فى قلبه كذبا وافتراء خوفا من الايذاء . وفى الحالين جميعا يعتبر المقر باللسان مؤمنا أمام الناس ، ويدخل فى زمرة المؤمنين ، وإن كان إقراره لا يتجاوز مرتبة الظن . ويدل على ذلك قوله تعالى :

---

(١) خ . روضة الجنان فى حكم الإيمان . ص ٤٠٣ لم يعلم مؤلفه .

« ومنَ الناسِ من يقولُ آمنا بالله وباليوم الآخر وما هُم بمؤمنين »
البقرة : ٧

والدليل على أن من أقر بلسانه ونطق بالشهادتين يعتبر مؤمنا . قوله صلى الله عليه وسلم :

« أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله . »
وفى رواية أخرى : « ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها . »

وقوله عليه الصلاة والسلام لأسامة — رضى الله تعالى عنه — حين قتل مقرا باللسان : هلا شققت عن قلبه . »

ولكن « من لم يقر ويصدق بلسانه مع القدرة ، لا يسمى مصدقا ؛ فليس بمؤمن كما اتفق على ذلك سلف الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان (وقصد) أى عقد بالجنان ، فمن تكلم بكلمة التوحيد غير معتقد لها بقلبه ، فهو منافق وليس بمؤمن . » (١)

ونحن لا نستطيع معرفة ما فى القلوب إذ :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا .

أما الجزء الثالث من الايمان ، فهو العمل بكل ما أمر الله به من فرائض ونوافل ، والكف عن كل مانهى عنه من محرمات ومحظورات كبيرة كانت أو صغيرة ، سرا كانت أو علانية .

---

(١) عقيدة السفارينى ص ٣٤٧ .

يقول تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نُزُلا خالدين فيها لايبغون عنها حِولا » الكهف : ١٠٧ ، ١٠٨.

وقال : « والعصر إن الانسانَ لفى خُسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر . » س العصر .

وهناك من الآيات مايدل دلالة واضحة على أن العمل ركن من أركان الايمان إلى جانب التصديق والاقرار . ومن أخلّ بأحد هذه الأركان الثلاثة ، فلا يعد إيمانه تاما لفقدانه أحد الأركان المقومة له .

والايمان بهذا المعنى ، مركبا يقبل الزيادة والنقصان بلا خلاف فى ذلك ، فما دام العمل جزءا من أجزاء الايمان ، فإن زيادة أعمال الانسان أو نقصانها ، يعد زيادة فى الإيمان أو نقصانا فيه . أما الخلاف الواقع حقا ، فهو فى زيادة الايمان أو نقصانه لمن قالوا بأنه أمر بسيط . والبساطة هنا تعنى الاقرار باللسان فقط دون مساندة الأعمال . وقد قال بهذا القول المرجئة والكرامية والرقاشى وعبد الله بن سعيد القطان ، والفقية أبو حنيفة وغيرهم .
« والايمان عند الكرامية بجرد قول اللسان فقط . » (١)

ويقول البغدادى « زعمت مجسمة خراسان أن أمة الاسلام جامعة لكل من أقر بشهادتى الاسلام لفظا . وقالوا : كل من قال لا إله إلا الله . محمد رسول الله. فهو مؤمن حقا وهو من أهل ملة الاسلام سواء كان مخلصا فيه أو منافقا مضمرا

(١) عقيدة السفاريفى ص٣٦٣ . وانظر شرح الاصول الخمسة للقاضى عبدالجبار ص٧٠٩، خ تاريخ ابن عساكر ج ٣٢.

للكفر فيه والزندقة »(١).

وزعموا أيضا أن الايمان هو الاقرار الذى وجد فى الذر الأول ، حين قال تعالى : « ألستُ بربكم قالوا بلى » . فقولهم « بلى » فى الذر هو الايمان ، وأن ذلك الايمان باق فى جميع الخلائق على السوية غير المرتدين »(٢) وقد وافقهم على هذا القول الزابراشائية (٣) .

ومعنى هذا أن الايمان هو قول الجميع فى الأزل : بلى . وقد اعتبر الكرامية ومن وافقهم ذلك ايمانا . هذا الايمان عندهم لا يتجزأ ولا يتبعض . وبعبارة أخرى لايزيد ولا ينقص لأنه شىء واحد على اللسان ، وهو باق فى الكل إلا المرتدين . فمن ينطق بالشهادة فى الحياة الدنيا ، لايعتبر مؤمنا لأنه أولا ليس كافرا وثانيا لأنه كان قد آمن من قبل فى الذر الأول . وإنما يقبل الايمان فى الدنيا من المرتد فقط ، لأنه يكون قد تخلى عن إيمانه الذى قبله فى الذر الأول . ووجب عليه نطق الشهادتين حتى يسمى مؤمنا .

وقد استدلوا على ذلك بآيات كريمة ، وأحاديث شريفة .

ومن ذلك قوله تعالى : « قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا » ١٣٦ : ٢

وقوله تعالى : « يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين » ٨٣ : ٥

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢ .

(٢) خ — الامدى . أبكار الافكار حـ٢ ص ١٠٤٤ .

(٣) البزدوى . أصول الدين ص ٢١٢ .

الزابراشائية : قوم يسكنون مرو . وكان رئيسهم أبو عاصم المذكر . ولهم خرافات وحماقات فى الدين . يقولون بالاستطاعة قبل الفعل وأن موجد الأفعال هو العبد دون الله تعالى . والله تعالى لايشاء المعاصى ولا يريدها ، وإن وجدت صارت موجودة بمشيئته لايقولون إن جبريل عليه السلام رسول ، بل كان الله تعالى يرسله إلى بعض الرسل .

وغير ذلك من الآيات الكثيرة التى توحى بأن الايمان هو قول اللسان . كما استندوا إلى قوله صلى الله عليه وسلم « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » .

وقوله عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله » .

أخبر أنه كان مأمورا بدعاء الناس إلى القول فقط ، لأن ما فى القلوب لايعلمه إلا الله ، وليس للناس إلا ظواهر الأمور وما ينطق به اللسان ، وإن كان غير معبر تعبيرا صادقا عما فى القلب .

وعلى هذا يرى الكرامية أن المنافقين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنون حقا ، وأن إيمانهم كان كايمان جبريل وميكائيل والأنبياء والملائكة مع اعتقادهم الكفر والنفاق ، ومع إظهار الشهادتين (١).

يقول النسفى : « يزعمون أن الايمان هو الاقرار المجرد ، وليس من شرط كونه إيمانا وجود التصديق والمعرفة . ويزعمون أن من اعتقد الكفر بقلبه أو أقر بلسانه بالصانع وبالكتب والرسل وغير ذلك من أركان الايمان ، كان مؤمنا حقا باقراره ، وكان المنافقون فى عهد رسول الله مؤمنين حقا » (٢) .

وقد احتج على هذا القول العلماء ، واتهموهم بالفساد فيه ، كما اتهموهم بفساد غيره . والحقيقة أنهم أطلقوا لفظ « مؤمن » على من أقر بالشهادة وأظهر الايمان وإن اعتقد الكفر بقلبه ، كما أطلق عليه غيرهم من العلماء ومن أهل السنة لفظ « مسلم » . وهو المقر بالشهادة فقط .

---

(١) انظر البغدادى . الفرق بين الفرق. ص١٢ ، الامدى . الابكار حـ٢ص٤٤٠٤ .

(٢) خ ـ تبصرة الأدلة ص١٤٦٤ ابن حزم. الفصل حـ ٣ص ١٨٨ ، حـ ٤ ص ٢٠٤

خ ـ تذييل من شرح كتاب المواقف ص ٥٨ب ، المقدسى ، البدء والتاريخ حـ ٥ ص١٤٥ .

وإطلاق الكرامية لفظ مؤمن على المنافق — وإن كان مخالفا فى اللفظ فقط دون المعنى — لايعتبر منهم تبديعا .

لقد قال تعالى: « قالت الأعرابُ آمنا ، قلْ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسْلمنا ولما يدخل الايمانُ فى قلوبِكم » الحجرات : ١٤

وقال أيضا « ومن الناسِ من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين » البقرة : ٨

وقوله « ياأيها الرسول لايحزنك الذين يسارعونَ فى الكُفْر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » المائدة : ٤١ .

وعليه سار أهل السنة فى القول بأن المنافق ليس بمؤمن خلافا للكرامية ، وإنما هو مسلم فقط . أما الكرامية فكانوا يقولون مؤمنا ، ويعنون مسلما . وليس أدل على ذلك من تفرقتهم بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكليف ، وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء .

فـ « الشهادة لها شروط : منها أنها لاتقبل ولا يثاب عليها صاحبها ، إلا إذا عرف صحتها وقالها عن معرفة وتصديق لها بالقلب ، فأما إذا أطلقها المنافق الذى يعتقد خلافها ، فانه لايكون عند الله مؤمنا ولا ناجيا من عقاب الآخرة » (١) .

وهو ماقال به الكرامية وإن أخطأوا فى إطلاق لفظ « مؤمن » على المنافق . ولكنهم اتفقوا مع الجميع فى استحقاق المنافق للعقاب . فالمنافق عندهم : مؤمن فى الدنيا على الحقيقة مستحق للعقاب الأبدى فى الآخرة . (٢)

---

(١) البغدادى . أصول الدين ١٨٨ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل حـ ١ ص١١٣

ويؤكد هذا السفاريني : « وهم يقولون المنافق مؤمن وهو مخلد في النار لأنه آمن ظاهرا لا باطنا ، وإنما يدخل الجنة من آمن باطنا وظاهر (١) » .

ويدافع عنهم قائلا : « ومن حكى عنهم أنهم يقولون المنافق يدخل الجنة فقد كذب عليهم ، بل يقولون المنافق مؤمن ، لأن الايمان هو القول الظاهر عندهم كما يسميه غيرهم مسلما ، إذ الاسلام هو الاستسلام الظاهر كما حكاه شيخ الاسلام (٢). »

وبالرغم من قولهم هذا ، إلا أنهم لم يقولوا بزيادة الايمان أو نقصانه .لأنهم نفوا صلة العمل بالايمان — ولذا عدوا من المرجئة (٣) — مخالفين في ذلك قول الله تعالى ، وقول رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأقوال أهل السنة ، وإن كانوا موافقين لغيرهم مثل الجهمية ، وبعض الأشعرية ، ومن ذهب مذهب أبي حنيفة ، وبعض المرجئة مثل غسان الكوفي الذي قال : إن الايمان هو المعرفه بالله تعالى وبرسوله . والاقرار بما أنزل الله وبما جاء به الرسول ، والايمان لذلك لايزيد ولا ينقص » . (٤)

فحجة الجهمية والكرامية والأشعرية ومن ذهب مذهب أبي حنيفة حجة واحدة ، وهي أنهم قالوا إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين وبلغة العرب خاطبنا الله تعالى ورسول الله صلى الله عليه وسلم ، والايمان في اللغة هو التصديق فقط ، والعمل بالجوارح لايسمى في اللغة تصديقا فليس إيمانا .

---

(١) عقيدة السفاريني ص ٣٦٣ .

(٢) المرجع السابق . نفس الصفحة

(٣) انظر الاشعرى . مقالات الاسلاميين . حـ ١ ص ٢٠٥ ؛ د . النشار . نشأة الفكر حـ ١ ص ٦٣٤ .

(٤) أحمد شلبي . التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية حـ٢ ص ٢٥٦

قالوا : والايمان فى اللغة هو التصديق فقط وهو التوحيد والعمل بالجوارح لايسمى فى اللغة تصديقا فليس ايمانا .

قالوا : والايمان هو التوحيد والأعمال لاتسمى توحيدا فليست ايمانا .

قالوا : ولو كانت الأعمال توحيدا وايمانا ، لكان من ضيع شيئا منها قد ضيع الايمان وفارق الايمان ، فوجب أن لايكون مؤمنا (١) .

وهذا لايعنى أن الأشعرية أو أصحاب أبى حنيفة قالوا بأن الايمان هو التصديق أى الاقرار باللسان فقط ، ولكنهم قالوا إنه إقرار باللسان وتصديق بالقلب ، وإنما نفوا الأعمال فقط لأنهم اعتبروها من اختصاص الجوارح التى لاتدخل تحت التصديق . وهذا يعنى قولهم بعدم زيادة الايمان أو نقصانه . « فأبو حنيفة يرى أن الايمان هو الاعتقاد الجازم والاذعان ووجود أمارة حسية تدل على ذلك الاعتقاد ،وهذه الأمارة هى النطق بالشهادتين ولا يعد العمل جزءا من الايمان ، ولا يعد الايمان إلا حقيقة مجردة ، إن وجدت كانت كاملة فلا يقبل الزيادة والنقصان . فايمان أبى بكر كايمان سائر الناس ولكنه يفضل عليهم بالعمل ، وبشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة كغيره من العشرة الذين بشرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن تفاوت المؤمنين فى الأقدار بعد ذلك يكون بالعمل والأخذ بالأوامر واجتناب النواهى » (٢) .

وكل من قال بأن الايمان هو التصديق القلبي من الإقرار اللفظى ، فانه يثبت

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ٣ ص ١٨٩

(٢) انظر محمد أبو زهرة . ابن حنبل ص ١٢٥ ، أحمد شلبى . التاريخ الاسلامى جـ ٢ ص٢٥٦ .

امتناع النقصان عليه ، وإن كانوا يختلفون فى زيادته. فنهم من أجازها ومنهم من منعها . ولكن ما يقبل الزيادة يقبل النقصان . والايمان يزيد وينقص لقوله تعالى:

« الذين قال لهم الناسُ إن الناسَ قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا » آل عمران : ١٧٣ .

وقوله : « وإذا تُليت عليهم آياته زادَتهم ايمانا » . الأنفال : ٢

وقوله : فأما الذين آمنو فزادتهم ايمانا وهم يستَبشِرون » التوبة : ١٢٤ .

وقوله : « وما زادهم إلا إيمانا وتسليما » الأحزاب : ٢٢ .

وقوله : « ليزدادوا إيمانا مع ايمانهم » . الفتح : ٥ .

وقوله : « ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا » المدثر : ٣١

وقوله : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزِدْناهم هدى » الكهف : ١٣ ، ١٤ .

وقوله : « الذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » محمد : ١٧ .

فهذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة على أن الايمان يزيد . واذا صحت الزيادة فيه ، كان الذى زاد إيمانه قبل هذه الزيادة أنقص منه بعدها . والاعتقاد يخبو بالمعصية ، وعدم اجتناب النواهى شيئا فشيئا حتى يزول ، ولكنه يزكى بالطـــاعة وينمو .

قال تعالى : « قد أفلحَ من زكاها ، وقد خاب من دساها » الشمس : ١٠ .

وقال : « قد أفلحَ من تزكى وذكر اسم ربه فصلى » الأعلى : ١٤ ، ١٥ .

ولما سئل صلى الله عليه وسلم ، هل يزيد الايمان وينقص ؟ أجاب : نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار .

وهذه الردود من القوة بحيث تؤكد القول بزيادة الايمان ونقصانه، وتدحض قول من يقول خلاف ذلك . وقد كان قول ابن كرام بعدم زيادة الايمان ونقصانه ـ على أساس أنه معنا مجردا لا اختلاف فيه بين فرد وآخر ـ سببا فى تألب العلماء عليه، سواء المعاصرين له أو الذين جاءوا بعده .

« قال أبو العباس السراج : شهدت أبا عبد الله البخارى ودفع إليه كتاب من محمد بن كرام سأله عن أحاديث منها الزهرى عن سالم عن أبيه رفعه : الايمان لا يزيد ولا ينقص . فكتب على ظهر كتابه : من حدّث بهذا استوجب الضرب الشديد والحبس الطويل » (١)

لقد أخطأ ابن كرام فى إطلاقه لفظ « مؤمن » على المنافق، مع موافقته لأهل السنة فى استحقاقه للعقاب ، كما أخطأ بتصريحه بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص ، مما أوجب تبديعه والتشهير به ، واعتباره من المرجئة الذين يرجئون الأعمال ، ويقولون بأن الايمان قول مجرد ، مما يؤدى إلى خطأ جسيم فى العقائد والأعمال .

قال صلى الله عليه وسلم : « ليس الايمان بالتحلى ولا التمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل » . فالقول المجرد لا وجود له إلا فى الذهن ، ولا حقيقة له فى الخارج. ولا يمكن أن يكون الايمان قولا مجرداً، أى أن يصبح أمرا مطلقا . لأنه ليس ثمّ إيمان فى الخارج إلا إذا كان هناك مؤمنين، كما أنه ليس ثمّ إنسانية فى الواقع ، إلا ما اتصف بها الإنسان . ولا مانع من وجود الانسانية كصفة مجردة فى العقل ، إلا أنه لابد من وجود الأفراد الذين تنطبق عليهم فى الواقع ، فكل إنسان له انسانية تخصه ، وكذلك كل مؤمن له إيمان يخصه . فايمان زيد مثل ايمان عمرو ، ولكنه ليس هو هو ، ومع ذلك فالاثنان يشتركان فى كونهما

---

(١) السبكى . طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٥٣ .

مؤمنين ، ولكن يتفاضل أحدهما على الآخر ، أى أن ايمان كل منهما يختلف عن الآخر سواء بالزيادة أو النقصان .

وهذا يؤدى بنا إلى وقفة عند نظرية المعرفة ، وهل المعرفة قائمة على الحواس أم على العقل ؟ أم على الاثنين معا ؟ وهل الوجود الحقيقى هو وجود الجزئى أى الأفراد ، أم أنه وجود الكلى أى المعنى المجرد ؟ وبالتالى هل المعرفة هى معرفة الماهيات المجردة أم الجزئيات الواقعة فى العالم المادى ؟

إذا ما وضعنا رأى ابن كرام والكرامية وغيرهم ممن وافقهم فى قولهم بأن الايمان قول مجرد ، فى ميزان نظرية المعرفة ، فإننا نجد أنه ممن يقول بأن المعرفة الحقيقية هى معرفة الماهيات المجردة ، ومعرفتها تقوم على التذكر . فهو يقول : الايمان قول مجرد ، يشترك فيه كل الناس ، ليس هو إيمانهم وإقرارهم فى الحياة الدنيا بالشهادتين ، ولكن هو قبولهم الايمان من قبل فى الذر الأول حين قال تعالى : « ألست بربكم » فأجابوه « بلى شهدنا » .

وأقول لقد كانت للمعرفة عند ابن كرام تقوم على التذكر ، لأنه يقول : ليس قول المؤمن فى الدنيا أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ، هو الايمان ، ولكنه ايمان كان من قبل فى الأزل ولا يقبل الايمان منه ثانية . ويعتبر الفرد المقر بالشهادتين مؤمنا حقا ، إلا إذا كان قد ارتد عن ايمانه السابق فى الذر الأول ، وتخلى عنه فى الحياة الدنيا ، حينئذ فقط إذا أقر بلسانه ، أصبح مؤمنا . وما ايمانه — وبعبارة أدق — تكريره للايمان الذى سبق منه منذ الأزل، إلا تذكرا للايمان الذى قبله من قبل؛ وعلى هذا اعتبر ابن كرام المنافقين مؤمنين حقا ، وأن ايمانهم كايمان الأنبياء والرسل والملائكة . لأن الايمان عنده

ماهية مجردة موجودة فى الذهن يشترك فيها جميع الأفراد ، وعلى هذا أثبت عدم الزيادة والنقصان فى الايمان، لأن الماهيات المجردة لا تزيد ولا تنقص ، ولا تتبعض ولا تتجزأ . فايمان زيد مثل ايمان عمرو مثل ايمان ميكائيل وجبريل عليهما السلام .

وقد ظن ابن كرام أن الايمان بالمعنى المجرد ، يمكن أن يصدق على الأفراد ويتساوون فيه ، وظن أنه هو بالفعل الموجود فيهم ، ونسى أنه جعل الايمان قولا مجردا ، ومسمىّ موجودا فى الذهن لا وجود له فى الواقع . فقوله : الايمان من حيث هو ايمان ، كقوله قولك من حيث هو ، كقولك من حيث هو . فهذه مسميات مجردة عن القيود والصفات ، ولا وجود لها فى الواقع وعالم الأفراد الذى نعيش فيه . فلا يمكننا إطلاق لفظ « الانسانية » بدون وجود أفراد هذا اللفظ فى الواقع ، فعلىّ وزيد وأحمد يشتركون فى الانسانية ، وكل منهم له انسانية خاصة به . فالانسانية من حيث هى معنى مجردا موجودا فى الذهن ، ولكن لها أفرادها فى الواقع ، وهم الذين يمكننا أن نطلق على كل منهم لفظ « إنسان » ، وإلا لما وجد اللفظ الكلى المجرد وهو الانسانية . وهذا ينطبق على الايمان ، فالايمان من حيث هو ، معنى مجردا لا وجود له فى عالم الأفراد ، أما اذا وجد فى عالم الأفراد ، فان لكل ايمانه الخاص به ، والذى يختلف عن غيره وإن تساوى ايمان الجميع من حيث اللفظ ، إلا أنهم يتفاضلون فيما بينهم حسب ايمان كل منهم :

ويبدو أن ابن كرام خشى من أن يقع فى القول بأن الانسان يجتمع فيه بعض ايمان وبعض كفر ، فقال إن الايمان معنى مجردا ، وأنه هو الذى وجد من قبل فى الذر الأول ، ويتساوى فيه جميع الأفراد ، ولا يزيد ولا ينقص .

وربما كان لنظرية المعرفة عند أفلاطون أثر ـ مباشر أو غير مباشر ـ على الإيمان عند ابن كرام . فأفلاطون يؤمن بأن النفس كانت قد حييت حياة سابقة ، ولا يمكن ألا تترك هذه الحياة أثرا فى النفس حينما تتصل بالجسم . « ومن هنا كانت فكرة التذكر مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق . هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر إضطرارا إلى القول بالتذكر . فكيف تتم المعرفة ، بمعنى العلم ، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الإنسان أو حصلها فى حياته السابقة ؟ ذلك أن العلم هو إرتفاع فوق المحسوس ، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا ، فى نفوسنا ، بقايا أفكار أو صور لتلك التى نراها فى الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس ، لأن الانسان لا يبحث عن شىء يجهله كل الجهل ، وإنما يبحث عن شىء لديه عن بعض المعرفة السابقة ، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التى رأيناها فى عالم سابق » (١) .

أليس هذا القول شبيها بقول ابن كرام إن الجميع قبلوا الإيمان فى الذر الأول . وأن الايمان فى الدنيا لا يقبل إلا من المرتد ، وما إيمانه إلا تذكر للايمان السابق ، وهو باق فى الكل ؟ !

« ولهذا زعموا أن المنافقين مؤمنون حقـا وإن خلدوا فى النار كعبد الله ابن أبى رئيس المنافقين ، وأن يكون كافر حقا فى الجنة كعمار بن ياسر فى حال ما اكره على كلمة الكفر لو مات فيه » . (٢)

---

(١) عبد الرحمن بدوى . أفلاطون ص ٢٠٢ ط ١٩٥٤ . وأنظر أرسطو لعبد الرحمن بدوى ص ٦٢ ، ٦٣ ط ١٩٥٣ م

(٢) البغدادى . أصول الدين ص ٢٥٠

هذا قولهم فى الإيمان بوجة عام . فما هو قولهم فى إيمان الأنبياء عليهم السلام — قبل النبوة ، وإيمان الأطفال ومن مات منهم من ذرارى المشركين .

يقول البغدادى : « قال أصحابنا كل نبىّ قبل نبوته مؤمنا بربه عارفا بتوحيده ، إما على حكم الدلائل العقلية ، وإما على شريعة نبى قبله . وقالوا فى نبينا عليه السلام أنه كان قبل نزول الوحى عليه ، على ملة إبراهيم عليه السلام ... وزعمت الكرامية أنه كان على شريعة عيسى عليه السلام . وهذا من طريق العقل جائز ولكن لم يرد الخبر به »(١).

أما القول فى إيمان الأطفال . فتقول الكرامية إن الايمان قد وجد من الجميع — لما سبق القول — ولكن اختلفوا فيما بينهم . فقال الأحرم الكرامى إن الذرية لم يكونوا يومئذ مأمورين بالايمان ، وإنما سئلوا عن التوحيد فأجابوا ، وصارت إجابتهم إيمانا ولم تكن طاعة . وقال أكثرهم : كانوا مأمورين وكان الجواب منهم طاعة ، فقلنا لهم : لو كان ذلك إيمانا وولدوا عليه لم يجز للمسلمين استرقاق أولاد المشركين . لأن لم يظهر من أطفالهم شرك أو كفر بعد الايمان الأول الذى قبلوه . والدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ قوله عليه الصلاة والسلام : رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ »(٢).

وقد اعترض الكثيرون على قول ابن كرام إن الأطفال يولدون مؤمنين بالاقرار السابق منهم فى الذر الأول ، سواء كان الوالدان كافرين أو مؤمنين .

يقول البغدادى : « فان بلغ الواحد منهم وكفر نظر ، فإن كان أبواه كافرين

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢٦ ، ٢٦٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٧ .

أقر على كفره ، وإن كان أبواه أو أحدهما مؤمنا ، لوجب إذا مات قبل البلوغ أن يدفن فى مقـــابر المسلمين ، وأن يغسل ويصلى عليه كما يفعل ذلك لأطفال المؤمنين . ووجب أن يكون ماله للمسلمين دون الـكافرين . ووجب أيضا أن لو بلغ واختار دين أبويه ، أن يكون مرتدا يقتل بردته ، ولا تقبل منه الجزية » (١) .

وقد صرح الـكرامية أن من بلغ من ذرارى الكافرين واختار دين أبويه ، صار مرتدا ، ووجب عليه الإقرار بالشهادتين . أما من مات منهم قبل بلوغه ، فهو عندهم يدخل الجنة لإيمانه السابق . وهذا نظير قول هشام بن الحكم « لا يجوز أن يعذب الله سبحانه الأطفال ، بل هم فى الجنة » (٢) كما أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه الأطفال فى الآخرة ، ولا يجوز أن يعذبهم » (٣) وأجمعت الكرامية على أن الله « لو عفا عن واحد من مرتكبي الـكبائر ، عفا عن كل من هو فى مثل حاله ، وكذلك إن عاقب واحدا منهم ، عاقب كلهم . إلا أباحنيفة فإنه يقول يجوز أن يغفر لبعض ويعاقب بعضاً (٤)

ونجد القاضى عبد الجبار المعتزلى يقول :

« وأما الـكلام فى أنه يفعل به ما يستحقه (٥) . فالخلاف فيـه مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الخراسانية والـكرامية ، فانهم يذهبون إلى أن الفاسق

---

(١) المرجع السابق للبغدادى ص ٢٥٠

(٢) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ١/١٢١

(٣) المرجع السابق ١/٢٩٣

(٤) المقدسى . البدء والتاريخ ص ٥ ص ١٤٥

(٥) يقصد الفاسق ومرتكب الـكبيرة .

لا يعاقب ، بل لا يعاقب أيضا المشرك . ويقولون إن الشرك مما لا معنى له ، غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه — والذى يدل على فساد مذهبهم هذا العقل والشرع . أما العقل : فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة ، كأن يكون مغرى على القبيح ، ويكون فى الحكم كأن قيل له : افعل فلا بأس عليك ، وأما الشرع : فهو أن الأمة إتفقت على أن المشرك يعذب بين أطباق النيران ويعاقب أبد الآبدين ودهر الداهرين ، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لا يعاقب »(١) .

ويمكن أن يقال ردا على قول القاضى عبد الجبار : « ومن حكى عنهم أنهم يقولون المنافق يدخل الجنة فقد كذب عليهم ، بل يقولون المنافق مؤمن ، لأن الايمان هو القول الظاهر عندهم ، وأنه يخلد فى النار أيضا ، فلا يدخل الجنة إلا من آمن ظاهرا وباطنا » (٢).

وإذا ما إنتقلنا من رأى الكرامية فى عقاب المنافقين . فاننا نحاول عرض رأيهم فى الأعضاء المقطوعة كما جاءت فى « أصول الدين للبغدادى » ، ولم يأت غيره بتفصيل القول عن هذه المسألة عند الكرامية .

يقول : « وإختلفوا فى الأعضاء المقطوعة من الإنسان . فقال أصحابنا إنها فى الآخرة مردودة على أصحابها .. وقال أبوهاشم بن الجبائى : يجوز أن يعاد له تلك اليد بعينها ، ويجوز إبدالها بغيرها ، لأنه لامعتبر بالأطراف وإنما الواجب أن يعاد منه القدر الذى لا يبقى حياً دونه . وإلى هذا القول ذهب بعض الكرامية

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٦٤٩

(٢) أنظر عقيدة السفارينى ص ٣٦٣ وما بعدها .

وهو المعروف منهم بالمازنى . وقال بعضهم : إنما يجب إعادة ما هو أصل بنيته ، فأما الزيادة فانما تمادمن باب الأولى ، إذا لم يكن سبب مانع فأما إن كان سبب مانع، كأن يكون قد إتصل بجسم حيوان آخر فصار بعضا له ، جاز أن يعادفى أحدهمادون الآخر ، وجاز أن يعاد فى واحد منهما . وأرادت هذه الطائفة من الكرامية بأصل البنية الجزء الذى قال فى الذر الأول : بلى . وحكاية هذه البدعة تغنى عن نقضها لوضوح فسادها (١).

وبعد هذا العرض للإيمان عند الكرامية ، يمكننا القول بأن الايمان شرعا وإصطلاحا مشروط بالأعمال الصالحة . قال تعالى « ومن يعمل الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه » س الأنبياء : ٩٤ وقال أيضا «ومن يأته مؤمنا قدعمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى » س طه : ٧٥ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم : « الإسلام علانية والإيمان سر » فالاسلام إعلام الايمان ، ولإيمان إلا بعمل ، ولا عمل إلا بعقد .

« يقول تعالى:إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » س الفرقان : ٧ .

ويقول تعالى « وما أموالكم وأولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحا » س سبأ : ٣٧ فهذه الآيات وغيرها فيها دلالة واضحة وصريحة على تضمن الايمان للأعمال والتقوى ، وليست كل الأعمال وإنما الصالحات فقط ، والمعنى بها الطاعات .

فكما لو عمل العبد بالصالحات كلها لم تنفعه إلا بالايمان ، كذلك لو آمن الايمان

---

(١) أصول الدين ص ٢٦٢ الطبعة الأولى .

كله لم ينفعه إلا بالأعمال . وفى وصية لقمان لابنه «يابنى لايصلح الزرع إلا بالماء والتراب ، فكذلك لا يصلح الايمان إلا بالعلم والعمل (١) .

وأركان الايمان هى ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حين جاءه جبريل عليه السلام فى صورة أعرابى وجلس حتى ألصق ركبته بركبة النبى صلى الله عليه وسلم ، وقال : «يا رسول الله ما الإسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله . وأن تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . قال : صدقت . ثم قال : ما الإيمان ؟ قال عليه السلام : أن تؤمن بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره . قال : صدقت» إلى آخر الحديث

فالإيمان مبنى على أركان ، كل ركن منها يكمل الآخر ، وإذا نقص أحد الأركان نقص الايمان . فإن آمن الفرد بالله تعالى ، إستوجب ذلك إيمانه بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله ، والايمان بالجنة والنار والثواب والعقاب .

وموضوع القسم التالى ركن من أركان الايمان ، وهو الايمان بالرسل والأنبياء . وعنوانه «النبوات» .

(١) المكى : قوت القلوب ج٢ س ٢٦٢ وما بعدها ط ١٩٦١ م ، وأنظر ابن تيمية : كتاب الايمان .

النبوّات

هذا القسم يختص بالكلام على النبوات عند الكرامية ، وهو أوثق مايكون صلة بالايمان . إذ أن للاسلام دعوتان : دعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده ، ودعوة إلى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم . فأما الدعوة الأولى فالغرض منها توجيه النظر إلى الكون ، والاستدلال من نظامه وإتقانه على وجود خالقه ، وتوحيد هذا الخالق ،

ويجيء بعد الايمان بالله الذي هو قمة العقائد الاسلامية ، الايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وهو الدعوة الثانية .

والايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله مرتبطين ببعض تمام الارتباط إذ « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى » . البقرة ١٧٧ فجعل الايمان بالأنبياء جزء من الايمان بالله .

وإذا حاولنا تفسير كلمة « نبي » ، فاننا نجد أن هذه الكلمة مشتقة . إما من النبأ وهو الخبر ، أو النبوة أو النبأة وهى العلو . وعلى هذا يكون النبي هو العالى القدر والمنزلة عند الله تعالى . ويأتيه الوحى من الله عز وجل ، أو ينزل عليه الملك بالوحى . ولكن لايختص النبي برسالة ، وإنما يؤيد بنوع من الكرامات الخارقة للعادة ، وهو لهذا غير الرسول . فالرسول كلمة مشتقة من الارسال على وزن فعول . وهو المرسل إلى دعوة قومه ليعلمهم شريعة من الشرائع على الابتداء أو ينسخ شريعة رسول قبله . وسواء النبي أو الرسول ، فكلاهما يتصل بالله إما عن طريق الوحى ، أو من وراء حجاب .

يقول تعالى : وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء ، الشورى ٥١.

فالرسول من أرسل الله تعالى اليه جبريل عليه السلام ليبشره باصطفاء الله له ، ليكون رسولا إلى قومه ، يحمل اليهم شريعة الله التى بعثه بها اليهم . أما النبى فهو من لم يرسل الله تعالى اليه جبريل عليه السلام ، وليس له أداء شريعة ، ولكنه يدعو الناس إلى الإسلام لله تعالى ، والايمان به ، والاخلاص له .

وكل رسول نبى وليس كل نبى رسولا ، وعلى الانسان ألا يعتقد فى عدد معين من الرسل والأنبياء . « ورسلا قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليما » النساء : ١٦٤ فعلينا أن نؤمن بما جاء به كتاب الله تعالى من الايمان بالأنبياء والرسل ، ووجوب الايمان بارسالهم أمرا ضروريا لأن جمهور الناس لاتساعدهم عقولهم لمعرفة الغيبيات ، كمعرفة الله والتحقق من الحياة الآخرة ، ومعرفة الملائكة والجن ، كما لا تستطيع عقولهم أن تقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى الدنيا والآخرة ، إذ يعجز العقل العام أن يصل إلى تحديد هذه الأمور الغيبية . فان كان العقل يحسن ماهو نافع للناس ، ويقبح ماهو ضار ، إلا أنه يقف عاجزا أمام الأعمال الدينية لايملك لها تحديداً ، ولايضع ثوابا أو عقابا لفعل من الأفعال . ولذا فان الله أرسل الرسل ليرشدوا العقل إلى الخير ، ويبينوا له الشر ، وبالتالى ليحددوا الثواب والعقاب وكل مايختص بالأمور الغيبية . وليرشدوا العقل أيضا إلى معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة أوامره ونواهيه ، ووعده ووعيده ، وليشرحوا للعباد مافرضه الله عليهم من عبادات وماقرره من وسائل للمعاملات . بعثهم « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » النساء : ١٦٥ :

والنبي والرسول يبقى بعد موته حاملا للصفة التي كان يحملها في حياته ، وهي كونه نبياً أو رسولا ، وهذا بخلاف ما قالته الكرامية . وقولها هو موضوع هذا القسم من فصل الايمان والنبوات .

تقول الكرامية : إن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول، وليس الوحي والمعجزة والعصمة هو الذي يجعله نبياً أو رسولا ، ولكن من كانت فيه صفة النبوة والرسالة ، وجب على الله تعالى أن يجعله نبياً أو رسولا .

يقول البغدادي « ومن جهالاتهم في باب النبوة والرسالة قولهم بأن النبوة والرساله صفتان حالتان في النبي والرسول، سوى الوحي اليه، وسوى معجزاته، وسوى عصمته عن المعصية . وزعمو أن من فعل فيه تلك الصفة وجب على الله تعالى إرساله(١)

ويؤكد ذلك الاسفرائيني إذ يقول : « ومن بدعهم في باب النبوة والرسالة قولهم ، إن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي . والنبوة ليست هي المعجزة ولا الوحي ولا العصمة . ويزعمون أن من حصل فيه ذلك المعنى ، وجب على الله تعالى أن يرسله إلى الخلق رسولا بذلك المعنى » (٢)

---

(١) انظر الفرق بين الفرق ص ٢٢١ . وقال البغدادي ايضا في « اصول الدين » ص ١٥٤ وزعمت الكرامية أن الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبي غير ارسال الله إياه وغير عصمته وغير معجزته » .

(٢) التبصير في الدين . ص ١٠٢

انظر أيضا كشاف اصطلاحات الفنون ، حـ٢ ص٨٠٥ ، عقيدة السفاريني ص ٨٠ . وانظر في « تذييل من كتاب المواقف » لم يعلم مؤلفه . ص ٨٥ ب .

خ . « ابكار الافكار للامدي : « وزعموا أن النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي اليه ، وسوى امر الله تعالى له بالتبليغ عنه ، وسوى أظهار المعجزة على يده ، وسوى عصمته عن المعاصي . وان من كان فيه تلك الصفة فانه يجب على الله تعالى إرساله » حـ٢ ص ١٠٤٣ .

وهم فى هذا متأثرين بقول أباضية الخوارج الذين « قالوا : إن قول النبى عليه السلام أنا نبى ، فنفسه حجة لا يحتاج معها إلى برهان » (١)

ولما اعتبر الكرامية الرسالة يعهد بها إلى شخص، متى وجدت فيه صفات معينة وجب على الله تعالى الرسالة ، فقد فرقوا بين الرسل والرسول على أساس أن الرسول من قامت به صفة الرسالة ، أما المرسل ، فلا يشترط فيه قيام الصفة التى توجب على الله تعالى إرساله ، بل يكفى لكى يكون المرسل مرسلا أن يرسله الله ، ويأمره بأداء رسالة معينـــة . وكل رسول مرسل وليس العكس صحيح . ولا يكون الرسول مرسلا إلا بعد أن يرسله الله ، أما قبل إرساله فهو رسول غير مرسل ، ويجوز عزل المرسل ولا يجوز عزل الرسول .

«فهو حينئذ مرسل، وكل مرسل رسول بلا عكس، ويجوز عزله دون الرسول(٢)»

وعلى هذا إذا مات الرسول المرسل ، فانه فى قبره رسول فقط لا مرسل ، لانه يكون قد أدى رسالته قبل موته ، وبانتهاء حياته ينتهى كونه مرسلا ويبقى رسولا . وعلى هذا اعتبروا أن محمدا صلى الله عليه وسلم فى قبره رسول وليس بمرسل . (٣)

يقول الاسفرائينى :

« ...ولهذا المعنى يقولون إن النبى صلى الله عليه وسلم فى القبر رسول وليس بمرسل.

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٠٦ . الاشعرى . مقالات الاسلاميين ط ص١٧٣ .
والإباضية الخوارج هم أتباع ابن اباض التميمى الذين انقسموا الى أربع فرق هم : الحفصية ، والحارثية واليزيدية ، وأصحاب طاعة لا يراد بها الا الله

(٢) انظر عقيدة السفارينى ص ٨٠ ، وانظر ايضا التهانوى : الكشاف جـ٢ ص ٨٠٥

(٣) انظر الآمدى ابكار الافكار جـ٢ ص١٠٤٣ ، الايجى . المواقف جـ٧ ص ٢٩٩

والذى عليه أهل السنة أنه فى القبر رسول ومرسل على معنى أن الله تعالى أرسله ، وأنه أدى رسالة ، وهذا الاسم مستحق له وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل ، كما أن المؤمن فى قبره مؤمن على معنى أن هذا الاسم له فيما تقدم من فعله ، (٣) .

وهذا خلاف كبير بين الكرامية لأن أهل السنة يعتبرون أن النبى صلى الله عليه وسلم رسول ومرسل فى قبره ، وأنه مستحق لاسم « مرسل » بعد مماته بالرغم من أنه قد فرغ من أداء رسالته ، كما نطلق على المؤمن بعد وفاته أنه مؤمن لاستحقاقه هذه الصفة بعد وفاته كما كان يستحقها فى حياته ، لما كان منه من إيمان . كذلك نطلق على الزانى والسارق والقاتل والباغى وأصحاب الحرف اسمه الحامل لصفة فعله بعد مماته ، لاستحقاقه هذا الاسم بما سبق من فعل .

وبناء على هذا يكون الرسول مرسلا بعد مماته ، بالرغم من فراغه من أداء رسالته والكرامية ينكرون ذلك لأنهم يعتبرون أن المرسل مرسل لأنه يؤدى رسالة معينة فى حياته ، ولا يعقل عندهم أن يكون مرسلا فى قبره أيضا . ولذا يقولون إنه رسول فى القبر لا مرسل .

ولكن لم قالت الكرامية هذا القول ؟ إن بعض الكرامية وعلى رأسهم المهاجرية ، أتباع ابراهيم بن المهاجر — يقولون : إن الأسماء أعراض حالة فى الأجسام ، عارية عنها ، وهذه الأعراض تضاف إلى الأجسام فتسمى بها والأجسام حال حلولها فيها ، فاذا ما انتهى العرض من الجسم ، صار الجسم كما كان قبل أن يحل فيه العرض دون أن يترك أى أثر له ، فالرسالة عرض فى الرسول وبها يسمى رسولا ، وإذا ما أرسل سمى رسولا ومرسلا ، وبعد موته لا يصبح هناك رسالة يؤديها . أى أن الرسالة عرض خلق فى الرسول قبل أن يوحى إليه الله بها ،

---

(١) التبصير فى الدين . ص ١٠٢ ، ١٠٣

ليس له فيها كسب ولا اجتهاد كاونه وكونه ، وبالتالى لا يكون له أجر عليها ، وبوجود هذه الصفة فيه استحق أن يكون رسولا ووجب على الله تعالى إرساله .

وهذا الكلام مردود عليهم . إذ كيف تكون الرسالة عرضا حالا فى الرسول وكيف يوجب هذا العرض على الله تعالى أن يجعل الرسول مرسلا ؟ إن الرسول لم يكن رسولا لمعنى فى ذاته أو صفة من صفاته ، بل إن قول الله له : أرسلتك فبلغ عنى عرف الناس بشر يعنى ، هو الذى يجعل المصطفى من البشر رسولا ، وليصبح إرساله يؤيده الله بالمعجزات والعصمة .

ولهذا يبطل قول الكرامية إن الرسول رسول لمعنى حال فيه غير المعجزة والعصمة ، ويبطل قولهم بأن الرسول غير المرسل ، ويمكن أن يكون هناك رسلا غير مرسلين .

وقول الكرامية إن الرسالة عرض حال فى الرسول ، وإن الأسماء أعراض فى أجسام يؤدى إلى القول بأن المرسل فى الرسول غير الرسول مادامت الرسالة صفة تحل فى الرسول غير الوحى ، وغير المعجزة ، وغير العصمة . وأن يكون الحاج غير حاج لأن الحج صفة وعرض يحل فى جسم وليس الجسم حاجا ، وأن المجلود فى الزانى غير الزانى ، والمقطوع فى السارق غير السارق .

وهذا كلام لا يعقل ، والأمة تجمع على أن من مات حاجا فهو يستحق أن يكون حاجا بعد مماته كما استحق هذا فى حياته ، لما قام به من فعل الحج . كذلك الرسول مرسل بعد مماته ، لأن رسالته لا تموت بموته ، ولكنها تبقى شريعة للامة التى أرسل اليها . حقا إنه لا يمكن لعاقل أن يتصور أن الرسول فى قبره يؤدى رسالة ، كما لا يعقل أيضا أن النجار أو الزانى أو السارق أو أى فرد آخر يقوم

بفعله فى قبره ، وكما لا يجوز هذا القول ، لايجوز أيضا أن تقول إن النجار بعد مماته ليس نجارا ، وأن الرسول بعد مماته ليس مرسلا » (١)

وإذا حاولنا تفنيد رأى الكرامية الذى يقول : إن الرسول فى قبره غير مرسل ،فإننا نجد أنهم إنما قالوا هذا القول قاصدين به غرضا معينا . فماذا كان غرضهم ؟

هل كان يقصد الكرامية بقولهم هذا إن الرسالة تنتهى بعد الرسول ولايبقى لها أثر ، وأن تعود الأمة على ماكانت عليه قبل وجود الرسول ؟

أم أنهم قصدوا بذلك — وبناء على قولهم إن الله تعالى لو اقتصر على رسول واحد وأدام شريعته إلى يوم القيامة يكون هذا منه بعد عن الحكمة — ان تنتهى مهمة الرسول الراحل وتبدأ مهمة رسول آخر يواصل جهود الأول فى الدعوة إلى الاسلام ،قاصدين من وراء ذلك أنه يمكن أن تأتى رسل بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

أم أنهم ارادوا غيرهذا وذاك ، وقصدوا بأن الرسول بعد وفاته غير مرسل، أن لا يسبغوا القداسة عليه فى قبره ، وبالتالى عدم زيارته والحج إليه ؟

إذا نظرنا إلى التفسير الأول الذى يقول بأن الكرامية أرادوا بعدم إطلاق اسم المرسل على الرسول بعد وفاته إنتهاء رسالتـه ، فان هـذا مرفوض . لأن الكرامية كانوا يدينون بالدين الإسلامى ، الذى من أهم أركانه الايمان برسل الله وأنبيائه ، والايمان بالكتب المنزلة عليهم ، سواء بقى من أدى الرسالة أو لم يبق ، بالإضافة إلى أن الكرامية تقول بأن من سمع قول الرسول : أنا رسول ، أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته ، وجب عليه الإقرار والتصديق به وبما جاء به ، علم برهانه وحجيته أو لم يعلمها . ومن لم تبلغه دعوة الرسل ، لزمه أن

---

(١) إنظر الاسفرائينى . التبصير ص ١٠٣

يعتقد موجبات العقول ، وأن يعتقد أن الله تعالى أرسل رسلا إلى خلقه لأداء رسالته .

يقول البغدادى : «وزعمت الكرامية أيضا أن النبى إذا ظهرت دعوته ، فمن سمعها منه أو بلغه خبرها ، لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف على معرفة دليله ، وقد سرقوا هذه البدعة من إباضية الخوارج الذين قالوا : إن قول النبى عليه السلام أنا نبى ، فنفسه حجة لا يحتاج معها إلى برهان . وزعمت الكرامية أيضا أن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول ، ويعتقد أن الله تعالى أرسل رسلا إلى خلقه . وقد سبقهم أكثر القدرية بوجوب إعتقاد موجبات العقول ، ولم يقل أحد قبلهم بوجوب إعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم »(١).

وإذا نظرنا إلى التفسير الثانى الذى يقول : إن الرسول لا يكون مرسلا لكى يأتى رسولا بعده يواصل ما بدأه ، فهو مرفوض من ناحية أنهم لم يقولوا بنبوة أحد بعد محمد صلى الله وسلم . ومقبول من ناحية أنهم قالوا بإمكان بعث الرسل بصفة مستمرة ، لأن الاقتصار على رسول واحد ، وإدامة شريعته إلى يوم القيامة لا يدل على الحكمة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (٢) .

وأهل السنة لا يعتبرون ذلك من الله جهلا تعالى الله عنه ، بل يقولون إن الله لو فعل ذلك — أى لو أدام شريعة رسول واحد منذ بدء الخليقة إلى يوم القيامة —

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٢ ، وأنظر أيضا أصول الدين ص ١٧٥ للبغدادى .

(٢) التهانوى . كشاف اصطلاحات الفنون حـ ٢ ص ٨٠٥ ، الآمدى . أبكار الأفكار خ . ص ٧ ص ١٠٢٣

فهو جائز منه ، كما جاز منه أن يتم شريعة الدين الإسلامى على يد خاتم النبيين وسيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، ويديم هذا الدين إلى يوم القيامة ، حيث قال فى كتابه العزيز .

« اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الإسلام دينا » المائدة : ٣ والتفسير الثالث الذى يقول بأنهم أرادوا من قولهم الرسول رسولا فى قبره وليس مرسلا ؛ عدم إسباغ القداسة على قدر الأنبياء والرسل بعد مماتهم ، يقف فى صحته إلى جانب التفسير السابق . فالكرامية لا تسبغ القداسة على الرسول فى قبره كما يفعل ذلك أهل السنة ، والسبب أن الرسول عند الكرامية بعد وفاته ليس بمرسل ولا يحق إسباغ القداسة عليه . وهذا يتضح من موقفهم حين يمرون على قبر الرسول إذ يقولون : لقد أديت رسالتك (١) .

وقد أخذ ابن تيمية عنهم هذه المسألة إذ يقال : « إنه عندما اعتقل فى قلعة دمشق كان سبب ذلك قوله : لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ، وإن زيارة قبور الأنبياء لا تشد إليها الرواحل كقبرها كقبر إبراهيم الخليل ، وقبر النبى صلى الله عليه وسلم »(٢) ويقال إن ابن تيميه أول من أحدث هذا القول ، ولكن الكرامية من قبله قالوا به ، وليس تفسير المصنف بأن هذه المسألة لا تصدر إلا عن فى قلبه ضغينة لسيد الأولين والآخرين صحيحا . إذ ما الداعى إلى وجود هذه الضغينة فى قلب شيخ زاهد من أئمة المسلمين وهو ابن تيميه ، وليس فى قوله بعدم شد الرحال إلى قبور الأنبياء ما يوجب تكفيره وتبديعه كما حدث بعد ذلك ؟ إذ ليس معنى الايمان السليم والتوحيد الخالص أن تزار قبور الأنبياء ، وأن من

(١) د . النشار . نشأة الفكر الفلسفى ط ص ٦٣٧

(٢) تقى الدين أبى بكر الحصنى الدمشقى المتوفى ٨٢٩ هـ . دفع شبهة من شبهه وتمرد ص ٤٥

لا يقول بذلك يكون كافرا . فلم يرد فى القرآن ولا السنة تكفير من يقوم بعدم شد الرحال إلى قبور الأنبياء . فابن تيمية لم يكفر بهذا القول كما لم تكفر الكرامية من قبله لما قالت ذلك .

حقا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من زار قبرى وجبت له شفاعتى » وقال أيضا « من زارنى بعد موتى خطأ زارنى فى حياتى » . ولكن لم يقل أبدا : من لم يزرنى فى قبرى ، كان كافرا مبتدعا .

عصمة الانبياء : وهو موضوع شائك جدا ، إذ أن أغلب الكتاب يتحرزون من الخوض فيه خشية القول بجواز الخطأ على الأنبياء . ومن خاض منهم فى هذا الموضوع ، فإنما يخوض فيه ليبحث عن البراهين التى تؤيد القول بعصمة الأنبياء وعدم جواز وقوع الخطأ منهم .

وقد قال بعصمة الانبياء المطلقة أهل السنة ، متفقين فى هذا القول مع الشيعة الذين قالوا بعصمة الأنبياء والرسل بل وعصمة الأئمة أيضا . ولكن هل اتفقت كل الفرق الإسلامية فى القول بالعصمة المطلقة للأنبياء ؟ إن الكرامية وهى فرقة من الفرق الإسلامية تقول : كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حدا ، فهم معصومون منه وغير معصومين مما دون ذلك » (١)

وقال بعضهم فى الرسل : أنه لا يجوز عليهم الخطأ فى التبليغ ، فى حين أجاز ذلك جماعة منهم ، وقالوا : إن النبى صلى الله عليه وسلم قد أخطأ فى تبليغ قوله تعالى :

« ومناة الثالثة الأخرى » س النجم : ٢٠ وقال بعد ذلك صلى الله عليه وسلم « تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهم لترتجى (٢) . واعتبروا ذلك من الرسول عليه

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ٢٢١

(٢) البغدادى . أصول الدين ص ١٦٨ .

الصلاة والسلام خطأ فى التبليغ ، فى حين اعتقد أهل السنة أن هذه الآية كانت من تلاوة الشيطان ، ألقاها خلال قراءة النبي صلوات الله عليه وسلامه ، فظن المشركون أن هذا من قراءته .

لقد شغلت مسألة الغرانيق ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إن شفاعتهن لترتجى ، المسلمين والمشركين على السواء . وترجع مسألة الغرانيق وخطأ التبليغ فيها إلى أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة وأقاموا بها ثلاثة أشهر ، كانوا قد فروا من قريش لفرط التعذيب الذى كانوا يلقونه على أيدى الكفار . ولكن خلال الأشهر الثلاثة أسلم عمر بن الخطاب ، وكفت قريش بعد إسلامه عن إيذاء المسلمين . فلما علم ذلك المهاجرون ، عادوا إلى أوطانهم بعد مقامهم بالحبشة ثلاثة أشهر .

وقد قيل إن الكفار رجعوا عن إيذاء محمد وأتباعه ، لأن محمد أرضاهم وذكر آلهتهم بالحسنى . فقال بعد أن قرأ قوله تعالى فى سورة النجم : ١٩ ، ٢٠ : « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى » ، قرأ بعد ذلك « تلك الغرانيق العلا ، وإن شفاعتهن لترتجى » . ثم مضى وقرأ السورة كلها وسجد فى آخرها . هنالك سجد القوم جميعا لم يتخلف منهم أحد . وأعلنت قريش رضاها عما تلا النبي ، وقالوا : قد عرفنا أن الله يحي ويميت ، ويخلق ويرزق ، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده . أما إذ جعلت لها نصيبا فنحن معك ، وبذلك زال وجه الخلاف بينه وبينهم .

ولكن ما نصيب هذه الرواية من الصحة ؟ إن ذكرت هكذا وتركت ، لصدقها الكثيرون . لذا لابد من وقفه عندها حتى يتبين حقيقة القول فيها .

لقد جاء في مختلف الروايات التي أثبتت قصة الغرانيق ، والتي تناقلها كتاب السيرة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد عن ذكر آلهة قريش بالخير ، لأنه كبر عليه أن تقول قريش : « أما إذ جعلت لآلهتنا نصيبا ، فنحن معك » . وقيل إنه رجع عن ذكر آلهتهم لأنه جلس في بيته ، فأتاه جبريل عليه السلام ، فعرض النبي عليه سورة النجم . فقال جبريل : أوجئتك بهاتين الكلمتين ؟ قاصدا : « تلك الغرانيق العلا ، وإن شفاعتهن لترتجى » . فقال صلوات الله عليه : قلت على الله ما لم يقل . ثم نزل قوله تعالى :

« وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا اليك لتفترى علينا غيره ، وإذا لاتخذوك خليلا ، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا . إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لاتجد لك علينا نصيرا » س الاسراء : ٧٣ - ٧٥

فلما رأت قريش عودته لسب آلهتهم ، عادوا إلى إيذائه وأصحابه .

والآيات السابقة من سورة الاسراء ، وماجاء في سورة الحج من قوله تعالى : وماأرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله تعالى مايلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم . ليجعل مايلقى الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم ، وإن الظالمين لفي شقاق بعيد » . الحج : ٥٢ ، ٥٣ :

لقد استند كثير من المفسرين والمستشرقين أيضا إلى مثل هذه الآيات ليثبتوا صحة قصة الغرانيق ، مدعين أن الرسول عليه الصلاة والسلام لما رأى أن إيذاء الكفار لأصحابه بلغ مبلغه ، ولما كان حريصا على نجاتهم واسلامهم ، فانه أظهر للمشركين بعض الولاء ليجنب أصحابه العذاب .

كما استندوا إلى دعوة المسلمين من الحبشة للعودة إلى قريش . واستندوا أيضا إلى الآيات السابق ذكرها .

والسبب الحقيقى فى عودة المسلمين ، هو نشوب الثورة على النجاشى من ناحية، والهدنة التى قامت بين المسلمين والمشركين من ناحية أخرى .

أما الآيات ، فان الآية الواردة فى سورة الحج ، لاصلة لها بقصة الغرانيق .

وأما الآيات الأخرى من سورة الاسراء فيقول : « لولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا » . فحتى لو كان الشيطان قد ألقى فى أمنية الرسول (ص) أى فى قراءته ـ ما لم يوح به اليه ، فقد ثبته الله تعالى . أى أنه كاد يركن إلى كفار قريش ، ويميل إلى قولهم فيقول على الله ما لم يقل ، ولكن الله ثبته كى لا يركن اليهم . وكان هذا التثبيت قبل الركون والوقوع فى خطأ التبليغ .

ولو كانت قصة الغرانيق صحيحة ، لما اختلفت فيها الروايات . فتارة تروى : « تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى » ، وأخرى : « الغرانقة العلا ، إن شفاعتهن ترتجى » وثالثة تذكر الشفاعة دون الغرانيق ، ورابعة « إنها لهى الغرانيق العلا » ، وخامسة « إنهن لهن الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لهى التى ترتجى » . ولو كانت القصة صحيحة ، لما اختلف فيها الرواة .

وفوق هذا وذاك سياق الآية لا يتفق وذكر الغرانيق ألبتة ، لأنه سيجمع بين مدح وذم الشىء الواحد فى آن واحد . إذ تقول الآية : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى . أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، ألكم الذكر وله الأنثى ، تلك إذا قسمة ضيزى ، إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من شيطان ، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس . ولقد جاءهم من ربهم الهدى » . فأين موضع تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى ؟!؟

لا أصل إذن لمسألة الغرانيق ، ولا دليل منها على صحة القول بإمكان الخطأ فى التبليغ .(١)

يقول ابن حزم :

« واختلف الناس فى هل تعصى الأنبياء عليهم السلام أم لا . فذهبت طائفة إلى أن رسل الله عليهم السلام يعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدا حاشا الكذب فى التبليغ فقط . وهذا قول الكرامية من المرجئة ، وقول ابن الطيب الباقلاني من الأشعرية ومن اتبعه ، وهو قول اليهود والنصارى وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية أنهم يجوزون على الرسل عليهم السلام الكذب فى التبليغ أيضا »(٢).

كما أجاز ابن كرام فى كتابه « عذاب القبر » الذنوب من الأنبياء من غير تفصيل . وجاء أصحابه من بعده فجوزوا على الرسل والأنبياء الذنوب ، ويقولون: « يجوز عليهم من الذنوب مالا يوجب حدا ولا تفسيقا » .

وذهبت طائفة منهم الى أن رسل الله صلى الله عليه وسلم يعصون الله فى جميع الكبائر والصغائر وهم ليسوا معصومين عن الخطأ . ويحتجون بآيات من القرآن الكريم فى معصية الأنبياء لله تعالى .

وعلى سبيل المثال يقولون : إن آدم عصى ربه حين أكل من الشجرة التى منع عنها بقوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » وقوله تعالى : « فتاب عليه » . وقوله أيضا : « فأزلهما الشيطان » .

ويعتبرون هذه الآيات دليلا كافيا فى إثبات معصية آدم عليه السلام لله

---

(١) محمد حسين هيكل . حياة محمد ص ١٦٠ ط : السادسة .

(٢) ابن حزم . الفصل فى الملل والأهواء ٤/٢ ، ٤/٢٠٥ .

تعالى ، كما يحتجون بآيات من القرآن الكريم على باقى الأنبياء والرسل . ولكن يمكن الرد عليهم : بأن المعصية لاتكون معصية حقيقية ، إلا إذا كان فاعلها عارفا بها ، عالما بأنها معصية تمام العلم ، مصرا على فعلها مع يقينه بأنها مخالفة لأوامر الله تعالى . هذه هى المعصية الحقيقية . أمّا إذا كان فاعل المعصية غير عارف بأن مايفعله معصية ، ظن أن فى فعله له طاعة لربه والأنبياء والرسل عليهم السلام معصومون عن المعصية الحقيقية التى تفعل عن عمد، كما أنهم معصومون عن الخطأ فى التبليغ بلا أدنى شك فى ذلك .

أما من ناحية أنهم بشر مثلنا ، فيجوز عليهم الخطأ فى غير ما تلزم العصمة فيه . وليس معنى هذا أن الأنبياء يخطئون كما نخطى ، إذ أنهم بطبيعة الحال أكثر دقة وهداية ورعاية من الله ،أما فى غير مايبلغونه عن الله من الآراء أو الأحكام أو الأفعال الشخصية ، فهم كغيرهم يصيبون ويخطئون ، وقد عاتب الله نبيه محمداً على بعض تصرفات فعلها من تلقاء نفسه (١) . قال تعالى : « عبس وتولى أن جاءه الأعمى ... »

وهم إن فعلوا هذه الأخطاء الطفيفة ، فان الله تعالى يعفو عنهم حتى قبل أن يعاقبهم بها « عفا الله عنك ، لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا أو تعلم الكاذبين » س التوبة : ٤٣ .

ويميل أكثر المفسرين إلى أن الله يلطف برسله وأنبيائه ، فيعجل لهم بالعفو قبل العقاب . فقوله تعالى (« عفا الله عنك » كناية عن خطئه ، فان العفو من روادفه) (٢) .

(١) الاسلام عقيدة وشريعة . محمود شلتوت ص ٣٤

(٢) انظر تفسير البيضاوى ص ١٩٥

وقد جمع الكرامية معظم الآيات التى تدين الأنبياء والرسل بأخطائهم ، وتبين أنهم غير معصومين عن الخطأ . وكما سبق القول لايمكن أن يخطىء النبي أو الرسول عامدا متعمدا ، كما أنه لايمكن لرسول أن يخطىء فى التبليغ ، فالرسول معصوم عن الخطأ فيما يخص الله تعالى من تبليغ لرسالته ، ولأوامره ونواهيه ، أما فيما عدا ذلك مما يخص الرسول من ناحية إنسانيته وبشريته فهو غير معصوم ، ولكن خطأه لايمكن أن يقارن بأى حال من الاحوال أخطاءنا ، إذ معروف عن الرسل والأنبياء أنهم قوم مخلصون ، حتى قبل أن يحملوا الرسالة ، وبعد الرسالة ، لا يرتكبون قط الكبائر ولا يتعمدون الصغائر « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » س الانبياء : ٧٣ . والهداة لايمكن أن يتعمدوا الصغائر أو يقعوا فى الكبائر .

ويقول تعالى نافيا عنهم الغلول:

« وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة » آل عمران :١٦١ فالله تعالى ، وهو أصدق الصادقين ، قد نفى عن الأنبياء عليهم السلام الغلول ، والكفر . ولا خلاف بين أحد من الأمة فى أن حكم الغلول كحكم سائر الذنوب ، وأن من جوز على الأنبياء والرسل عليهم السلام شيئا من تعمد الذنوب ، جوز عليهم الغلول أيضا ، ومن نفى عنهم الغلول نفى عنهم سائر الذنوب ، وحكم بعصمتهم . وقد صح نفى الغلول عنهم ، فوجب انتفاء تعمدت الذنوب .

يقول تعالى : « ياعيسى بن مريم . أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله . قال سبحانك مايكون لى أن أقول ماليس لى بحق . إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك ، إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به . » المائدة : ١١٦

فهذه الآية تدل على أن الرسل لايحق لهم أن يفعلوا أو يقولوا إلا ما يؤمروا به ، ويمكن أن يأمر الله رسله بمعصيته أو بفعل الكبائر .

وعلى هذا يجب الايمان بعصمة الأنبياء والرسل ، خاصة فى ناحية التبليغ ، إذ أن عصمتهم جزء من كونهم رسلا ، بخلاف مايقوله الكرامية .

ولم تكتف الكرامية بالقول بعدم عصمة الأنبياء والرسل ، بل إن بعضهم قال بأفضلية الأولياء على الأنبياء (١) ، وقال البعض الآخر إن ابن كرام أفضل من عبد الله بن مسعود ومن كثير من الصحابة .

ووصل تقدير بعضهم لابن كرام إلى تحرير رسالة سماها «أفضلية ابن كرام على محمد عليه السلام (٢)» .

وقالوا حديثا من وضعهم متنه :

يجىء فى آخر الزمان رجل تحيا به السنة يقال له محمد بن كرام . »

كما أن عمر البزازمنهم — فى القرن الرابع الهجرى — وهو المعروف بحوارى ابن كرام ، قد وضع ابن كرام فى منزلة تفوق منزلة محمد (٣) .

والكرامية تقول بأن الانبياء والرسل عليهم السلام أفضل من الملائكة السفلية وهذا القول تجمع عليه الأمة ولاخلاف فيه ، ولكن الخلاف فى أفضلية الانبياء والرسل على الملائكة العلوية . يقول ابن كمال باشا المتوفى ٩١٠ هـ : « لانزاع فى أن الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة السفلية الأرضية ، إنما النزاع فى

---

(١) انظر . البغدادى أصول الدين ١٦٧ .

(٢) انظر الحلاج كتاب الطواسين Al Tawasin p. 154

(٣) انظر ماسينيون Essai sur les origines p. 236

الملائكة العلوية السماوية. فقال أكثر أصحابنا . الأنبياء عليهم السلام أفضل، وعليه الشيعة وأكثر الملل ، (١) .

مما سبق يتضح أن الكرامية بناء على قولهم بأن الأسماء أعراض حالة فى الأجسام فرقت بين الرسول ، وبين المرسل ، وبين الرسالة ، مما أدى بها إلى نفى صفة الإرسال بعد وفاة الرسول ، وبالتالى عدم إسباغ القداسة عليه فى قبره ، خاصة وأن الأنبياء والرسل غير معصومين عن الخطأ بل يجوز عليهم الخطأ فى التبليغ أيضا ، وهذا ما لم يقل به أحد من الامة .

والكرامية بناء على قولها بالتحسين والتقبيح العقليين قالت بوجوب تصديق الرسول عند بلوغ دعوته ، حتى ولو لم يقم الدليل على صحة نبوته . ذلك لان العقل يوجب هذا التصديق ، فالعقل وحده عندهم هو الحاكم وهو صاحب المركز ويأتى الشرع فى المركز الثانى . كما سنرى ذلك عند شرح رأيهم فى التحسين والتقبيح.

وهذا يؤدى أيضا إلى تأكيد القول بأنهم أرادوا عدم إسباغ القداسة على الأنبياء والرسل ، وعدم الايمان بأن المعجزات والعصمة دليل على صدقه..

ولكن العقل وحده لا يكفى للحكم ، بل لابد من وقوفه بجانب الشرع ، على أن يكون الشرع فى المرتبة الأولى ثم يأتى الحكم العقلى فى المركز التالى له ليؤيده ويسانده .

معجزات الرسل :

المعجزة أمر خارق للعادة يعجز البشر عن الاتيان بمثله ، يجىء على يد رسول من رسل الله . ويقدم الرسل المعجزة دليلا على صدقه ، وعلى الناس أن يتبعوه

---

(٢) خ ــ مجموع رسائل لابن كمال باشا . رسالة فى تفضيل الأنبياء على الملائكة ص ١٧٨

إذ أن المعجزة تحمل معنى قول الله تعالى صدق عبدى فيما يبلغه عنى .

وتتناسب المعجزة مع الدعوة . فأديان الانبياء والرسل السابقين كانت تدعو إلى توحيد الله تعالى ، وترك عبادة الأوثان . وهذه الدعوة لاتحتاج إلى معجزة . إذ أن ترك عبادة الاوثان أمر عقلى يمكن التوصل إليه . ولا يبعث الله الرسل حين ذاك إلا ليذكروا للناس بضرورة استخدام عقولهم فى التوصل إلى توحيده وعدم الشرك به . قال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام : « أفرأيتم ماكنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى إلا رب العالمين » س الشعراء : ٧٥ . (١)

والمعجزة التى يمكن أن تكون آنذاك ، هى بطش الله بالذين كفروا برسله الاولين . كما حدث فى طوفان نوح ، وكما أهلك قوم لوط ، وكما جعل قوم صالح فى دارهم جاثمين ، وكما أنزل سخطه بأقوام الانبياء الاولين .

أما الانبياء الذين جاءوا بعد ذلك ،فقد كانت المعجزة ضرورية بالنسبة لهم . إذ يتوقف تصديق النبى أو الرسول عليها ، ويتوقف تصديقها على كونها مقتنعة . وقد تجىء المعجزة أمراً خارقا للعادة كمعجزة ابراهيم إذ لم تحرقه النار ، وقد تجىء المعجزة من جنس ما اشتهر فى عهد الرسول المرسل إلى قوم معينين . كاشتهار السحر فى عهد موسى ، فجاءت معجزاته أشبه بالسحر ولكن على مستوى إلهى ، وجاءت معجزة عيسى بابراء الاكمة والابرص لاشتهار قومه بالحذاقة فى معرفة الامراض ومعالجتها ، وجاء القرآن معجزة لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهو فى درجة من البلاغة لايمكن لبشر أن يصل اليها إن كنتم فى ريب ،مما نزلنا على عبدنا

---

(١) انظر س نوح اية من ١٠ : ٢٠ ، س الأعراف : ٦٩ وهود : ٥٨ الشعراء : ١٣٢ — ١٣٥ ، ١٤٦ — ١٥٠

فأتوا بسورة من مثله ، س البقرة ٢٣: وقال تعالى : « قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله » س يونس : ٣٨ « قل فأتوا بعشر سور مفتريات ، س هود : ١٣ .

وتتناسب المعجزات مع طبيعة الرسالة ، فالرسالات التى سبقت الاسلام كانت لأقوام معينين وكانت أيضا مؤقتة ، ولذا كانت المعجزات أيضا مؤقتة مثلها ، أى أنها لاتصلح إلا لقوم بعينهم ولا تصلح لغيرهم . ولكن الاسلام جاء معجزة للعالم بأسره ولكل زمان ومكان .

وليس هنا مجال بيان إعجاز القرآن ، ولكن المهم هو بيان أن المعجزة أمر ضرورى بالنسبة إلى الرسول أو النبى حتى يصدقه القوم المبعوث اليهم .

ويوافق الجميع على أن المعجزة والعصمة من الأمور الضرورية للرسول ، إذ يتوقف عليها أمر تصديقه ، إلا أن الكرامية خالفت الجميع فى ذلك وزعمت أن الرسالة والنبوة معنيان قائمان بالرسول والنبى غير إرسال الله ، وغير عصمته وغير معجزته .

والأنبياء كافة حتى مع استنادهم إلى معجزة من ربهم — كانوا يجدون من يكفر بهم ، ويستهزىء برسالاتهم ، فكيف لولم يكن لديهم معجزة تؤيدمايقولون .

إن الكرامية بقولها إن الرسول لايحتاج الى معجزة لتأييده ، إذ يكفى قوله أنا نبى أو رسول لتصديقه، قدخالفت إجماع الامة من ضرورة وجود معجزة ، كما خالفتها من قبل فى القول بأن الأنبياء غير معصومين عن الخطأ فى التبليغ .

ولم يقتصر اختلاف الكرامية عن الفرق الإسلامية الأخرى فى المسائل الكلامية والفلسفية . بل امتد الاختلاف إلى المسائل السياسية والفقهية أيضاً .

وفى الفصلين التاليين سأتناول رأى الكرامية فى الإمامة والفقه .

الفصل العاشر

السياسة «الامامة» عند الكرامية

مسـألة الامامة

يتضمن الحديث عن الناحية السياسية عند الكرامية فاننا نتناول رأيهم فى الإمامة، وما وصلوا إليه من أقوال فيها . والإمامة — من الناحية السياسية — تعنى الخلافة ، ولمن يكون الحكم بعد النبى صلى الله عليه وسلم .

وقبل الحديث عن رأى الكرامية — كفرقة واحدة لا اختلاف بين طوائفها فى هذه المسألة — يجدر بنا أولا أن نبين الحال التى كانت عليها الأمة الاسلامية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . وبالرغم من أن هذه الأحداث معروفة تماما لقراء الفلسفة الإسلامية، ومطروقة كثيراً فى كتب التاريخ الإسلامى ، إلا أنه لا بد من ذكرها هنا حتى يتضح رأى الكرامية فى الناحية السياسية بطريق موضوعى لا تحيز فيه .

توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون أن يعيّن من يخلفه من بعده فى المسلمين ، كما لم يضع الصفات والشروط الواجب توافرها فى الخليفة ، ولم يبين كيفية اختيار هذا الخليفة ، مما جعل المسلمين ينشقون على أنفسهم ويقفون حائرين أمام هذه المسألة الخطيرة التى ستحدد مستقبلهم وطريقهم من بعد ، ستحدد نجاحهم أو فشلهم فى حكم أنفسهم ومـدى مايصلون إليه فى هذه الناحية السياسية .

شعر المسلمون بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام مباشرة — وقبل أن يتم تجهيزه — بضرورة التفكير فيمن يخلفه من بعده . فالأنصار يريدون أن يكون الخليفة منهم ، والمهاجرون يرون أنهم أحق الناس بالخلافة من غيرهم . وسارع الأنصار إلى عقد اجتماع فى سقيفة بنى ساعدة — وأثناء انشغال علىّ بن أبى طالب

رضى الله عنه بدفن النبي صلوات الله عليه وسلم ليبتوا فى هذا الأمر الخطير ، كما سارع إلى الاجتماع أيضا أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح وغيرهم خشية أن يبتّ الأنصار فى الأمر من جانبهم فقط ، وفى هذه السقيفة انقسموا الى فريقين كل ينادى برأيه :

الفريق الأول من الأنصار : يرون أن من الواجب أن تعقد الإمامة — أى الخلافة — لواحد من الأنصار لأنهم أحق بها من غيرهم ، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم مات وهو راض عنهم ، فخور بهم ، انصرتهم إياه بعد أن هاجر اليهم مع عدد قليل من المهاجرين الذين آمنوا به فى مكة ، وبعد مكوثه بمكة مايقرب من ثلاث عشرة سنة لم يجد من ينصره مثلما نصره الأنصار فى المدينة ، وظلوا معه حتى خضعت له جزيرة العرب . ولذا فهم يرون أنهم أحق النـاس بالخلافة من غيرهم .

والفريق الثانى من المهاجرين : يرون أن تكون الخلافة فيهم ، ويحتجون بأنهم أول من آمن بالدعوة الإسلامية رغم قلة عددهم فى البداية ، وأنهم قوم الرسول وعشيرته ، وهم من قريش والعرب لا تدين إلا لهم ، ولذا فهم أولى الناس بالخلافة من غيرهم .

واشتد النزاع بين الفريقين ، وقام أحد الأنصار يحاول التوفيق بين الرأيين باقتراح انتخاب خليفة من الأنصار وآخر من المهاجرين . ولـكن قوبل هـذا الاقتراح بالرفض . وفى هذا الاجتماع الذى تم بسقيفة بنى ساعدة تمت البيعة لأبى بكر التيمى القرشي ، وكان ذلك فى غيبة علىّ بن أبى طالب .

لم يرض علىّ على هذا الانتخاب ، ودعا إلى أن أهل بيت النبى عليه الصلاة والسلام وأقاربه أولى الناس بالخلافة من غيرهم . وأقرب الناس إليه هو عمه

العباس بن عبد المطلب وابن عمه عليّ بن أبى طالب ، وعليّ أحق من الاثنين بالخلافة ، لأن عمه لم يسلم مبكرا بل إنه كان قد حضر غزوة بدر مع الكفار المشركين . وقد لاقى هذا الرأى تأييداً من بعض بنى هاشم كما وافق عليه الزبير بن العوام وبعض الأنصار ، لما رأوا أن الأمر سيخرج من بين يدى عليّ كما خرج من بين أيديهم . ولكن بعد جهد وتلكؤ بايع عليّ أبا بكر ، وتمت الخلافة لأبى بكر الصديق .

لم تمت الدعوة إلى المطالبة بأحقية عليّ فى الخلافة وبأولويته على المسلمين ، ولكنها هدأت وقلّت حدتها لما كان من عدل أبى بكر وعمر من بعده فى الحكم ، وإنصافهما واقتصاصهما حتى من أنفسهما لو كانا مخطئين ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى انشغال المسلمين بالحروب والفتوح ، الأمر الذى سد باب الفتن ولم يدع مجالا لإثارتها .

ولكن بعد أن تولى عثمان بن عفان الخلافة من بعد عمر ، لم يسر على النهج الذى سار عليه أبو بكر وعمر من قبل ، بل استعان بالأمويين فى قضاء حوائجه وولاّهم المناصب ، وقرّب إليه عصبيته وأهله وجعلهم فى الوظائف والدواوين ، ورد الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد الرسول صلعم ونفى أبا ذر وهو صديق الرسول صلعم ، وباختصار مال إلى عصبيته الأموية مما جعل الناس يشعرون بغيظ شديد وتفرقة فى المعاملة لم يروها من قبل : وكانت هذه الطريقة من عثمان سبباً فى تحريك مطالب المسلمين القديمة بأحقية عليّ بالخلافة ، وانتشرت الجمعيات السرية فى عهد عثمان تطالب بخلعه وتولية غيره ممن يختارونه . وظهرت الدعوة إلى تولية عليّ بدلا من عثمان ، وكان لتأليب عبد الله بن سبأ — اليهودى

اليمنى الذى أسلم — نصيب الأسد فى إثارة الفتن والدسائس حول عثمان إلى أن قتل ، وتمت البيعة لعلىّ رضى الله عنه .

بويع علىّ بعد مقتل عثمان ، وتولى الخلافة ، وأيده كثير من كبار المهاجرين وكثير من المسلمين وبالطبع شيعته الذين فرحوا لتحقيق أملهم القديم فى توليته الخلافة . وخرج على علىّ طلحة والزبير بن العوام ومعاوية بن أبى سفيان وكل منهم يلصق بعلىّ تهمة الاشتراك فى قتل عثمان والتحريض على ذلك. ويرون أنه مخطىء فى عدم الدفاع عنه، حتى لو لم يكن لعلىّ ضلع فى مقتله، فكان يجب عليه أن ينصره ويرد عنه عنوان عدوان المعتدين خاصة وأن عثمان كان قد اختاره ضمن الستة الذين اختارهم للشورى .

وكان أكثر هؤلاء تخطئه لعلىّ معاوية بن أبى سفيان الذى كان يراه أولى الناس رحما بعثمان ، وأقوى أهل بيته على المطالبة بدمه .

انتهى أمر طلحه والزبير بمقتلهما فى موقعة الجمل بعد هزيمتهما . أما معاوية فقد ظل يناصب عليًّا العداء خاصة وقد كان تحت إمرته جند الشام المطيع له، وأحس بأن نهايته قد قربت ، وأن الهزيمة ستكون نصيبه كما كانت نصيب طلحة والزبير من قبل. فقام بخدعة أثارت الأقاويل حول علىّ وفرقت شيعته وأبعدتهم عنه ، بل وانقسموا على علىّ ، إذ أوعز معاوية إلى جنده برفع المصاحف على رءوس الرماح طلبا للتحكيم إلى كتاب الله فى موقعة صفين ، وخدع علىّ وقبل التحكيم .

أحس كثير من المسلمين بأن عليًّا قد أخطأ بقبوله للتحكيم ، وطلبوا منه أن يرجع عما اتخذ من قرارات مع معاوية إلا أنه رفض طلبهم لعدم استطاعته الرجوع فى وعد وعده، ونكث عهد عاهده . انقسم الناس على علىّ بعد هذا

التحكيم وما كان من علىّ من رفض لطلبهم . وتكونت ثلاث فرق سياسية - فى البداية - حول الخلافة وهى من أهم الفرق الاسلامية الكبرى :

١ — الخوارج ٢ — الشيعة ٣ — المرجئة

الخوارج : الذين خرجوا على سيدنا علىّ رضى الله عنه عندما رفض قبول طلبهم فى الرجوع عن رأيه . والشيعة : الذين أيدوه ونصروه لحبهم له وايمانهم به وبأحقيته فى الخلافة .

والمرجئة : الذين أرجأوا أمره وأمر مقتل عثمان ، وقالوا إن هذا متروك لله تعالى فلا يمكننا أن نبت فيه برأى .

يقول ابن عساكر عن المرجئة :

« إنهم هم الشكاك الذين شكوا وكانوا فى المغازى ، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف ، قالوا : تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما ، وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان علىّ أولى بالحق وأصحابه ، كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما . ولا نشهد عليهما ، ونرجىء أمرهما الى الله حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما »(١) .

فلم يبد المرجئة رأيا صريحا فى الأمر ، ولم ينحازوا إلى أحد الجانبين . وقد فعل الكرامية ذلك عند تصريحهم بأن عليا ومعاوية كانا إمامين فى وقت واحد إلا أن الكرامية قالت : إنهما كانا إمامين محقين ، وكان يجب على أتباع كل منهما

---

(١) فجر الاسلام . ص ٢٧٩ . أحمد أمين .

طاعة صاحبه ، فى حين أن المرجئة لم تقل بأحقية علىّ على عثمان ، أو عثمان على علىّ . بل أرجأت ذلك .

وعلى هذا فان الكرامية تأثرت بالمرجئة فى ناحية القول بأن كلهم ثقة ، فلا هم يتبرأون منها ولا هم يلعنوهما .

وإذا نظرنا إلى مسألة الخلافة عند الكرامية ، فانه يبدو من النظرة الأولى لقارىء كتاب القاضى عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » أن الكرامية تقول بأن الخلافة تقوم على النص الجلى ، موافقين فى ذلك البكرية (١) والزيدية (٢) ، إلا أن الزيدية اختلفت مع الكرامية فيمن يكون الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام :

« اتفقوا على أن الطريق إلى أمامة علىّ بن أبى طالب والحسن والحسين عليهم السلام النص الخفى ، وأن الطريق إلى إمامة الباقين الدعوة والخروج » (٣) .

---

(١) البكرية : أتباع أبى بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد . كان يقول الأنسان هو الروح دون الجسد الذى حل فيه الروح . وأبطل القول بالتولد ، وأجاز الضرب من غير حدوث ألم وله من الضلالات والأقوال ماجعل الأمة تبدعه . اذ قال فى على وطلحة والزبير كانت ذنوبهم كفرا ، غير أنه كان مغفورا لهم . كان يقول أيضا بأن الله تعالى يرى يوم القيامة فى صورة يخلقها ويكلم العباد منها .

(٢) الزيدية : أتباع زيد بن على ، من فرق الشيعة ويقول البغدادى أنها من فرق الرافضة . مذهبهم أعدل مذاهب الشيعة وأقربها الى أهل السنة . فزيد يرى جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ، فقال : كان على بن أبى طالب أفضل من أبى بكر وعمر ، ولكن مع هذا — إمامة أبى بكر وعمر صحيحة . وقد خرج زيد على هشام بن عبد الملك الخليفة الأموى ، فقتل وصلب سنة ١٢١ هـ وخرج من بعده ابنه يحيى فقتل كذلك سنة ١٢٥ هـ ولا يزال الزيدية فى اليمن الى الآن .

(٣) شرح الأصول ص ٦٤٩ . فى حين نجد أحمد أمين فى فجر الاسلام ص ٢٧٢ يقول عن الزيدية : « .. ونظرهم كذلك الى الإمام نظر معتدل ، فليست هناك إمامة بالنص ، ولم ينزل وحى يعين الأئمة ، بل كل فاطمى عالم زاهد شجاع سخى قادر على القتال فى سبيل الحق يخرج المطالبة ، يصح أن يكون إماما ولهذا كانت الامامة فى نظرهم عملية لا صلبية » ،

وكذلك الامامية (٤) حيث : ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامة الاثنى عشر النص الجلى الذى يكفر من أنكره ، ويجب تكفيره ، فكفروا لذلك صحابة النبي عليه السلام ، (٥) .

والخلاف القائم بين الزيدية وبين الكرامية ، وبين الكرامية الامامية إنما هو فيمن يخلف النبى صلى الله عليه وسلم . وقد رأينا أن الزيدية يقولون بامامة علىّ بن أبى طالب ، فى حين قالت الامامية بامامة الاثنى عشر واحدا بعد الآخر ، وقد اتفقت الكرامية والحسن البصرى فى القول بأن أبا بكر الصديق هو الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة .

أولا القرآن ، قوله تعالى :

« قل للمخلفين من الاعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » الفتح : ١٦ . اتخذ الكرامية هذه الآية دليلا على أن الله أراد بها أبا بكر ، لانه أول من دعا إلى حرب أهل الردة بعد الرسول عليه السلام .

وأما السنة ، فيحتجون بتقديم النبى صلى الله عليه وسلم أبا بكر فى الصلاة ، إشارة إلى أنه كان يريد من ذلك جعله خليفة من بعد ، وليس هذا قياسا ، إذ

---

(١) الامامية : عدهم البغدادى من الرافضة إلا أنهم من فرق — الشيعة ، وهم الامامية المخالفة للزيدية . وعددهم خمس عشرة فرقة . الكاملية ، المحمدية ، الباقرية ، الناووسية ، الشميطية ، العمارية ، الاسماعيلية ، المباركية ، الموسوية ، القطعية ، الاثنا عشرية ، الهاشمية الزرارية ، اليونسية والشيطانية . سموا بالامامية لأن عقائدهم أسست حول الامام ، وقد قالوا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم نص على خلافة على ، وقد اغتصبها أبو بكر الصديق وعمر ابن الخطاب ، وتبرأوا منها وجعلوا الاعتراف بالامام جزءا من الايمان . أشهر فرقهم الاثنا عشرية .

(٢) شرح الأصول ص ٧٦١ .

لا يمكن أن تقاس الامامة فى الصلاة بالامامة فى الأمة ، إذ لا وجه للشبه بين الإثنين . ولو كان الرسول صلوات الله عليه وسلامه يبغى من تقديم أبى بكر للامامة فى الصلاة تنبيها إلى اختياره له كخليفة ، لكان هذا حكما لجميع الصحابة الذين اختارهم الرسول عليه السلام وقدمهم لامامة المسلمين فى الصلاة ، لأن أمر الامامة فى الصلاة لم يقتصر على أبى بكر وحده . (١)

وبهذا يسقط السند الثانى الذى استند اليه الكرامية فى القول بخلافة أبى بكر بالاعتماد على تقديم النبي عليه الصلاة والسلام له فى الصلاة . ويبقى السند الأول وهو الآية الكريمة : س الفتح : ١٦ « قل المخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » وقد ادعى الكرامية أن هذه الآية وردت فى أبى بكر إلا أن شيخ المعتزلة فى عصره يرد عليهم قائلا :

فيقولون : أنه ورد فى أبى بكر ، فهو أول من دعا إلى حرب أهل الردة بعد رسول الله صلى عليه وسلم ، وذلك مما لا يسلم لهم أن المراد به أبو بكر ، بل الصحيح أنه فى علىّ عليه السلام ، ودعائه إلى قتال من قاتلهم من القاسطين والمارقين والناكثين ، ومتى قيل إن الآية تقتضى إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلىّ لم يدع إلا إلى قتال أهل القبلة من أهل البغى ، قلنا : ليس فى قوله تعالى « أو يسلمون » ما « ظننتموه »] (٢)

(١) يقول القاضى عبدالجبار فى شرح الأصول أوربما يستدلون بتقديم النبى صلى الله عليه وسلم إياه فى الصلاة وذلك أيضا من البعيد ، لأن النبى صلى الله عليه قدم كثيرا من الصحابة للصلاة ولم يدل على إمامتهم . وبعد فان الامامة فى الصلاة بمعزل عن القيام بالامامة الكبرى والقيام بأمر الأمة ، ولهذا يصلح لاحدهما العبد دون الآخر ، فكيف قاسوا أحد الامرين على الآخر ، وما وجه الشبه بينهما » ص ٧٦٢ .

(٢) شرح الاصول لعبد الجبار ص ٧٦١ .

وبعد أن سقط الدليلان اللذان استند اليها الكرامية فى القول بأن الخلافة فى الأمة إنما تكون بالنص والتعيين ، وبعد أن اتضح من المقدمة السابقة أن إمامة أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى الأمة جاءت عن طريق إجماع الأمة بلا نص ولا تعيين ، فربما كان القول الأقرب إلى الصحة هو الذى قاله الشهرستانى عن الكرامية أنهم يوافقون أهل السنّة والجماعة فى أن الأمامة تقوم فى الأمة بالاجماع بلا نص ولا تعيين . (١)

ودليل ذلك أنهم جوزوا إمامة علىّ بن أبى طالب فى المدينة والعراق بإجماع الأمة ، وإمامة معاوية بن أبى سفيان فى الشام بإجماع الأمة أيضا ، ولم يكن هناك نص ولا تعيين فى إمامة أحدهما . كما حاول الشيعة الاستناد إلى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية شريفة للاستدلال بها على أن عليّا كان هو المنصوص عليه بالامامة ، مؤولين الآيات الكريمة بما يتفق وآراءهم .

وقد ذهب الكرامية إلى القول بصحة إمامة علىّ ومعاوية فى وقت واحد فى قطرين مختلفين ، وأوجبوا على كل قطر طاعة إمامه حتى ولو كان باغيا أو سار على خلاف السنّة . (٢)

---

(١) ط الشهرستانى (١١٣) الملل والنحل : [وقالوا فى الامامة أنها تثبت باجماع الأمة دون النص والتعين] وهنا أيضا وقاله الدكتور النشار فى نشأة الفكر ص ١ ص ٦٣٨ .

(٢) أنظر الاسفرائينى — التبصير ص ١٠٣ : « ومن بدعهم فى باب الامامة أن عليا ومعاوية كانا إمامين محقين فى وقت واحد ، وكان واجبا على أتباع كل منهما طاعة أميره ولو كان كما قالوا لوجب أن يكون كل واحد منهما ظالما فى مقاتلة صاحبه . لأن من زاحم إماما عادلا محقا كان مبطلا ظالما » .

أنظر أيضا أصول الدين للبزدوى ص ١٦٨ : « وقالت الكرامية : أن معاوية كان إماما محقا وكذلك على رضى الله عنه وهو خلاف قول النبى عليه السلام حيث جعلهم بغاة ، وخلاف اجماع الصحابة حيث اتفقوا على خلافة على بعد عثمان » . وأنظر كذلك الكشاف حـ ٢ ص ٨٠٥ والمواقف حـ ٧ ص ٣٥٥ .

وقد كان لتصريحهم بهذا الرأى والجهر به صدى غير طيب فى نفوس الناس، إذ اعتبر ذلك منهم حماقة وضلالة وجهالة ما بعدها جهالة، تضاف إلى جهالاتهم السابقة فى تجسيم الله تعالى واستقراره على العرش .

لقد كان المسلمون يرون أن الامامة لا يجب أن تعقد لأكثر من شخص واحد فى وقت واحد ، لأن عقدها لأكثر من شخص يوجب جواز عقدها لثلاثة وأربعة وكثيرين ، وهذا يؤدى إلى تعدد الأئمة فى كل بلدة ، وتلك مسألة لا تجب عند المسلمين ، لأن عمل الامام يكفيه الواحد (١) .

ولا أدرى ما الحماقة فى قول الكرامية بصحة وجود إمامين فى قطرين مختلفين فى وقت واحد. لقد كان المسلمون يعتبرون أن التثنية فى الامامة حماقة ليس بعدها حماقة ، فيجب على المسلمين أن يدينوا إلا لإمام واحد بالولاء والطاعة وهو الخليفة بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن يطيعوه طاعة واجبة ، لأنه سيجمع المسلمين تحت لواء واحد . وكانوا يعتبرون أن وجود إمامين فى وقت واحد سيفرق كلمة المسلمين لأن كل إمام وقتذاك سيطالب رعيته بطاعته والولاء له ، وربما كان أحد الامامين يسير على غير السنّة . ولذا فضّل المسلمون أن تكون الامامة فردية وأن لا تجب إلا لواحد فقط ولا تجوز لغيره . وعلى هذا الأساس اعتبروا

(١) الفصل لابن حزم حـ ٤ ص ٢٠٦ : [ومن حماقاتهم أنهم يجيزون كون إمامين وأكثر فى وقت واحد] . أصول الدين للبزدوى ص ١٩٠ : [الكرامية قالوا الا بأس أن تعقد الإمامة لاثنين ولأكثر . فهم يعتبرون بالقضاء أن يجوز عقد القضاء لأناس] . وأنظر أيضا أصول الدين للبغدادى ص ٢٧٤ (خ) تبصرة الأدلة للنسفى ص ٤٧٦ : [ولا ينبغى أن تعقد الأمامة فى وقت واحد لامامين ، لما أن الأمور التى تناط بالامام يكفيها الواحد ، ولهذا لم تشتغل الصحابة بنصب إمامين ، ولو جازت الزيادة على ذلك لجاز الأربعة والعشرة والمائة فيؤدى إلى أن ينصب فى كل قرية ومحلة وسكة إمام على حدة ...] .

تصريح الكرامية بامكان وجود إمامين ، بل وبالاعتراف بإمامة علىّ ومعاوية فى وقت واحد ، بدعة من البدع وجهالة من الجهالات التى يمكن أن تفرق كلمة المسلمين وتجعلهم شيعا وأحزاباً .

وبالرغم من هذه المخاوف ، واعتبار رأى الكرامية برعة ، إلا أننا وجدنا بعد ذلك أن هناك خلافات ثلاثة: قامت إحداها فى القاهرة ، والثانية فى بغداد ، والثالثة فى قرطبة . وكل خلافة من هذه الخلافات الثلاث كانت صحيحة لاغبار عليها ، ناجحة لم تفرق كلمه المسلمين ، كما قامت جميعها فى وقت واحد .

وربما لم تكن حماقة الكرامية فى التصريح بامامة علىّ ومعاوية فى وقت واحد، ولكن فى القول بأن عليّـا كان إماماً على وفق السنة ، ومعاوية على خلاف السنة وعلى الرغم من ذلك يجب على أتباع كل منهما طاعة صاحبه (١) .

---

(١) البغدادى . الفرق ص ٢٢٣ : [ثم إن أبن كرام خاض فى باب الامامة ، فأجاز كون إمامين فى وقت واحد مع وقوع الجدال وتعاطى القتال ، ومع الاختلاف فى الأحكام ، وأشار فى بعض كتبه إلى أن عليا ومعاوية كانا إمامين فى وقت واحد ، ووجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه وإن كان أحدهما عادلا والآخر باغيا . وقال أتباعه: إن عليا كان إماما على وفق السنة وكان معاوية إماما على خلاف السنة ، وكانت طاعة كل منهما واجبة على أتباعه فيامجبا من طاعة واجبة [على] خلاف السنة .

(خ) تبصرة الادلة . النفى ص ٤٧٧ : [وبطلان قول الكرامية إن عليا ومعاوية رضى الله عنهما كانا إمامين على خلاف السنة — وكان يجب على أتباع كل واحد منهما طاعة صاحبه والقول بوجوب الطاعة فى خلاف السنة – لائق بجهالات الكرامية ، والله الموفق] .

(خ) الآمدى . أبكار الأفكار . [وجوزوا وجود إمامين فى عصر واحد ، وقضوا بأن عليا ومعاوية كانا إمامين فى عصر واحد ، غير أن إمامة على وفق السنة وإمامة معاوية على خلاف السنة ومع ذلك أوجبوا طاعة رعيته له] ص ١٠٤٣ . وأنظر أيضا ص ١٠٤٤ من نفس المخطوط ، ص ١٠٤٥ .

وتكون هذه حماقة منهم بالفعل إذا كانوا قد قالوا بها ، لأنه لايمكن ولايعقل أن يوجد أمام على خلاف السنّة ويطالب الناس بموالاته وطاعته ، لأن الطاعة لاتجب إلا لامام عادل محق . فاذا كان معاوية محقا فى إمامته وعلىّ محقا فى إمامته كذلك ، فبأى حق يتنافسان ماداما محقين ، ولم يزاحم كل منهما الآخر ؟

ويتطرق الشك فى أن الكرامية قالت بأن معاوية كان إماما على خلاف السنّة، خاصة وأنهم كانوا يعادون عليّا ويرونه مخطئا فى الصبر على عثمان بن عفان حين ولّى أقاربه المناصب دون غيرهم ، وقرّب اليه الأمويين لأنه منهم .

[ومذهبهم الأصلى اتهام علىّ رضى الله عنه فى الصبر على ماجرى مع عثمان رضى الله عنه ، والسكوت عنه ، وذلك عرق نزع][1] .

فى حين أنهم لم يقولوا بصحة تعيين إمامين فى وقت واحد ، إلا لمصلحة معاوية فى أن يكون إماما .

[... إلا أنهم جوزوا عقد البيعة لامامين فى قطرين ، وغرضهم إثبات إمامة معاوية فى الشام باتفاق جماعة من أصحابه [2] ، ورأوا تصويب معاوية فيما استبد به من الأحكام الشرعية قتالا على طلب عثمان رضى الله عنه ، واستقلالا ببيت المال » . [3]

وعلى هذا ، فان هم قالوا بصحة عقد البيعة لامامين فى وقت واحد فى بلدين مختلفين ، فان هذا الكلام مقبول وجائز ولاغبار عليه خاصة وأنه قد حدث بالفعل ـ فيما بعد ـ قيام خلافات ثلاثة [4] ولكن الذى لايقبل منهم حقا هو

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ١/ ص ١١٣ .

(٢) يقصد أصحاب محمد بن كرام .

(٣) المرجع السابق للشهرستاني ١/ ص ١١٣ .

٤) أنظر د. النشار . نشأة الفكر الفلسفى ط ١ ص ٦٢٩ .

طاعة إمام لايسير على تعاليم الله ورسوله ، ولا على تعاليم أهل السنّة والجماعة، بالرغم من معرفتهم الأكيدة بأن من يخرج على تعاليم النبي صلى الله عليه وسلم وسنته ، يعتبر خارجا على الاسلام ولايقبل منه حكم .

وأخيرا فان الكرامية لم تغال فى قولها بصحة إمامة إمامين فى وقت واحد ، كما لم تخطىء فى الجهر بذلك . وكان يجب على من جهر بحماقتهم ، أن يتخلى بعض الشىء عن النوازع الشخصية والميول العدائية نحو الكرامية من جراء تطرف الكرامية فى بعض الآراء التى خالفت فيها أهل السنّة والجماعة،بل وخالفت معظم الفرق الاسلامية ، إذ ليس معنى تطرف الكرامية فى رأى من الآراء وعدم موافقتها لأهل السّنة ، خطأها وبالأخرى تخطئتها فى كل ماتقول به .

لقد اتهمت الكرامية بالحماقة فى رأيها المتعلق بالامامة ، ولم يحاول أحد من عرض مذهبها لإنصافها أو حتى عرض المذهب كما هو عندهم بالفعل ، وإنما اكتفوا بعرض الالزامات التى توجب تفكيرهم فقط . وإن كانت الكرامية قد أخطأت ـ حسب اعتقاد هؤلاء ـ فلم تكن أول من أخطأ ولا آخرهم كذلك .

لقد وجد العداء بين الكرامية والشيعة من قبل أن تتطور الشيعة إلى فرقة كلامية لقد كانت الشيعة فى بداية الامر فرقة سياسية ، ولذا فمن المرجح أن يكون العداء بين الفرقتين عداءاسياسيا لادينيا ، خاصة وقد أوضحت فى الفصل الاول أن الشيعة كانت منتشرة فى خراسان ، وكان للكرامية بخراسان جالية أيضا . فلا عجب أن تقول الكرامية ماقالت .

وليس كلامى من هذا دفاعا عنهم بغير حق ، وإنما هو مجرد عرض لما أمكننى استخلاصه من إلزامات خصومهم لهم . هولاء الخصوم الذين اكتفوا بذكر بدع الكرامية ـــ على حد قولهم ـــ دون ذكر نصوص لهم.

الفصل الحادي عشر

الفقه عند الكرامية

شرع الله للناس دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا ، وأنزل به التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، ثم أنزل الفرقان تبيانا لكل شيء ، نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله محمد (ص) ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين ، وصدع الرسول بما أمره به ربه ، فدعا الناس إلى رسالة الاسلام بانياً إياه حسبما أوصى اليه ربه على خمس : شهادة ألا إله ألا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا .

وبذلك جرى الحديث الذي يرويه البخاري ومسلم بالسند المتصل إلى رسول الله (ص).

روى البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : بني الاسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان، وحج البيت .

وعلى ذلك دلت الآيات البينات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم »سورة الحديد : ٢٨ ـ وقوله تعالى« . . . إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » س النساء: ١٠٣ . وقوله تعالى « . وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » س الذاريات: ١٩ . وقوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » س البقرة : ١٨٢ . وقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا . آل عمران : ٩٧ .

ومن هذه النصوص وأمثالها ومن عمل الصحابة والتابعين ، انعقد إجماع الأمة على أن الاسلام دين اعتقاد وعمل على النحو الذي يكفل إقامة هذه الاركان .

ولقد مرّ صدر الاسلام فى ظل الراشدين من الخلفاء والأمر جد واضح فى شأن سائر هذه الأركان حتى انقضى القرن الأول ، وامتزج الوجود الاسلامى بالحضارات المهزومة بين يديه ، الفارسى منها واليونانى، وانبثق عن هذا الامتزاج ترف فى الفكر وإقبال على الجدل ، وإمعان فى فرض المسائل والتماس الحلول ، ساق الأمة إلى كثير من المباحث الاعتقادية والعبادية فوزعت مسائله مدارس شتى لكل مدرسة شرعة فى التفكير ومنهاج .

ولقد ظلت العقيدة الاسلامية فى أساسها الأول وهو التوحيد خالية من كل زيف ، لكن الأسس الأخرى من صلاة وصوم وحج وزكاة ، وهى المباحث الفقهية التى أنبنى عليها علم الفقه ، شهدت آراء شتى حسب اختلاف الفرق والجماعات.

وإذا كانت الكرامية من الفرق الـ عنيت بالمباحث الاعتقادية والعبادية ، فقد كان لهم مذهبهم فى الفقه ، وربما كان متساويا ، أو أكبر أو أصغر من باقى المباحث ، المهم أنه كان بينهم فقهاء كبار .

ولم يصل شىء من مؤلفاتهم فى المسائل الفقهية إلى أيدى من كتب عنهم بسبب إحراق هذه المؤلفات . وقد كانت لهم مناظرات مع الشافعية والحنفية تكلم عنها المؤرخون ، ولكن لم يكتبوا عن ماهيتها. وما وصل الينا من آرائهم فى الفقه، إنما جاء عن طريق خصومهم الذين كتبوا عنهم ، والاعتماد عليهم لايكفل وحده الحصول على رأيهم الذى قالوا به. إذ ربما كان هؤلاء الخصوم مغالين فى مهاجمتهم لهم ، وربما كانوا على حق فى هذه المهاجمة . ولا نستطيع الجزم بمن هو على حق، لأن من كتب الكرامية كما قلنا ـ قد أحرقت بعد تصريح ابن كرام بأن الايمان قول بلا عمل ، كما لم يبق من كتب أتباعه شيئا .

ولهذا فلانملك فى هذا الباب إلا عرض الآراء التى هاجمت الكرامية ،وآراء

للكرامية كما اوردها هؤلاء الناقدون لهم ، محاولين بقدر الأمكان إخراج رأى الكرامية الأقرب إلى قولهم مع مقارنته بآراء أئمة الفقهاء .

الركن الثانى من أركان الاسلام هو الصلاة . وفريضة الصلاة تجب على كل مسلم بالغ عاقل وعددها خمس صلوات ، مع الخشوع والخضوع لله رب العالمين قال تعالى فى كتابه العزيز :

« وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » العنكبوت: ٤٥ وقال سبحانه.

« وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل ، إن الحسنات يذهبن السيئات » هود: ١١٤ والصلاة فى اللغة معناها الدعاء . قال الله تعالى : « وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم » التوبة :١٠٣ وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اذا دعى أحدكم فليجب، فان كان مفطرا فليطعم ، وإن كان صائما فليصل » .

وهى فى الشرع عبارة عن : « الأفعال المعلومة ، فاذا ورد فى الشرع أمر بصلاة أو حكم معلق عليها ، انصرف بظاهره إلى الصلاة الشرعية ، وهى واجبة بالكتاب والسّنة والاجماع (١).

والصلاة فى أصطلاح الفقهاء : أقوال وأفعال ، مفتتحة بالتكبير ، ومختتمة بالتسليم ، وبشروط مخصوصة وهى : بلوغ دعوة النبي صلى الله عليه وسلم . العقل ، البلوغ ، النقاء من دم الحيض والنفاس ، الطهارة من الحدث والنجس ، استقبال القبلة ، ستر العورة ، النية والاسلام .

وإذا ما نظرنا إلى واحد من شروط الصلاة وليكن الطهارة مثلا ، فاننا نجد البغدادى فى الفرق بين الفرق « يذكر على لسان الكرامية :

---

(١) إبن قدامة. المغنى ج١/ ص ٣٨٠

[ومنها قوله (١) بصحة الصلاة فى ثوب نجس ، وعلى أرض نجسة ، ومع نجاسة ظاهر البدن ، وإنما أوجب الطهارة عن الأحداث دون الأنجاس] (٢) .

ولم يذكر ذلك البغدادى فقط ، بل نجد الاسفرائينى فى « التبصير » يقول :

[ومن خرافاتهم فى باب الفقه قولهم : إن الصلاة جائزة فى أرض نجسة وفى مكان نجس ، وفى ثياب نجسة ، وأنها جائزة وإن كان بدنه نجسا] (٣) .

ويقول فى موضع آخر : [وزعموا أن الطهارة من النجاسة ليست بواجبة ولكن الطهارة من الحدث واجبة] (٤) .

وإذا حاولنا تفنيد مايقوله البغدادى والاسفرائينى ، فانه يجب علينا أولا أن نبين معنى الطهارة فى اللغة ، ثم ماهى الأحداث ، وماهى الأنجاس كما جاءت فى كتب أئمة الفقه ، حتى يتسنى لنا بيان رأى الكرامية .

الطهارة فى اللغة : النزاهة عن الأقذار وفى الشرع : رفع مايمنع الصلاة من حدث أو نجاسة بالماء ، أو رفع حكمه بالتراب . فعند إطلاق لفظ الطهارة فى كلام الشارع أو كلام الفقهاء ، ينصرف معنى اللفظ إلى الموضوع الشرعى دون الموضوع اللغوى والطهارة ضربان :

١ — طهارة عن حدث ٢ — وطهارة عن نجس .

---

(١) يقصد ابن كرام .

(٢) الفرق بين الفرق . ص ٢٢٤ .

(٣ ، ٤) التبصير فى الدين ص١٠٣ ، ص١٠٤ . ويعلق الاسفرائينى قائلا : [وبهذه الفروع يظهر أن لاشأن لهم بمذهب أبى حنيفة فى الفقه ، كما لاشأن لهم به فى الاعتقاد ، وليس قول أبى الفتح البستى :

«والدين دين محمد بن كرام» يراد به نحلة ابن كرام الزائغ ، بل دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم المتنقل من الأصلاب الطاهرة لـكرام] . =

أما الأحداث فتنقسم إلى حدث أصغر : ، وجنابة ، وحيض ، ونفاس ، وكذلك المنفصل عن غسل الميت . والأنجاس : مثل البول أو ولوغ الكلب ، والعذرة ، ونجاسة الخنزير والحيوان المتولد من الكلب والخنزير لأنهما نجسان (١)

بعد أن اتضح معنى المصطلحات الفقهية الواردة فى نص البغدادى والاسفرائينى نعود إلى ماقالت الكرامية .

تقول الكرامية : [بصحة الصلاة فى ثوب نجس ...]

= وهذا كلام لا يعقله بشر ولا يمكن قبوله من الاسفرائينى ، خاصة وأن الاسفرائينى كان من أعداء المذهب الكرامى ، حتى إنه فى كتابه « التبصير فى الدين » عندما كتب عن الكرامية وأفرد لها فصلا خاصا ، أسماه « فضائح الكرامية » . مما يدل على أنه لا يقبل من أحد أن يمدح هذه الفرقة ، ولذا علق على الشطر الثانى من بيت البستى « والدين دين محمد بن كرام » أنه كان يقصد الرسول صلوات الله عليه وسلامه .

ولكن إذا نظرنا نظرة مدققة إلى المذهب الذى كان يعتنق البستى ويخلص له، لوجدنا أن هذا المذهب هو بعينه مذهب ابن كرام . وإذا نظرنا الى العصر الذى عاش فيه البستى والذى قيلت فيه هذه الأبيات اتضح أمام ناظرنا أن البستى عاش فى زمن السلطان محمود بن سبكتكين الذى نصر مذهب الكرامية . وقد أنشد البستى قصيدته ليمدح بها السلطان ، وبالطبع كان على البستى أن يمدح المذهب الذى يعتنقه حاكمه ، ألا وهو مذهب الكرامية ، كما كان عليه أيضا أن يمجد صاحب المذهب وهو محمد بن كرام حتى ولو كان هذا تملقا منه ومبالغة فى غير موضعها ، ولكن لإرضاء السلطان ، لامانع من المبالغة . فلا يمكن إذن أن يكون قول البستى « والدين دين محمد بن كرام » مقصودا به محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد خرجنا عن صلب الموضوع بهذا التعليق ، ولكن كان مرادنا أن نبين أن الاسفرائينى كان مغاليا فى عدائه للكرامية ، متطرفا فى نقدهم لدرجة إنكار المدح الذى ذكر فى زعيمهم محمد بن كرام .

(١) ابن قدامة المغنى جـ ١ ص ٤٥ وأنظر أيضا فتح العزيز للرافعى . باب « النجاسات » جـ ١ ص ١٥٦ ، ص ١٦٠ ، ص ١٦١ .

ولم يذكر البغدادى ولا الاسفرائينى الظروف التى أباحت فيها الكرامية الصلاة فى ثوب نجس . إذ أن من يقرأ أن الكرامية قالت بصحة الصلاة فى ثوب نجس ، لا محالة سيتهمها بالحماقة والخروج على الدين وتعاليمه ، والإخلال بشروطه وأركانه . ولكن لم قالت الكرامية بصحة هذا الحكم ؟ وما هى الظروف التى يمكن أن تقبل فيها الصلاة فى ثوب نجس ؟ هذا ما لم يذكره أحد من المتكلمين الذين كتبوا عن الكرامية ألم يقل تعالى فى كتابه العزيز : وثيابك فطهر .. » ونتساءل : هل يمكن حقا الصلاة فى ثوب نجس كما قالت الكرامية ؟ وإذا نظرنا فى كتب الفقه فإننا نجد النووى وهو شافعى المذهب — مثلا — فى « المجموع » يقول :

[طهارة الثوب شرط لصحة الصلاة ... فإن لم يقدر إلا على ثوب عليه نجاسة ، لا يعفى عنها ولم يقدر على غسله فطريقان : أحدهما يصلى عريانا . والثانى يجب أن يصلى فيه . فإن قلنا يصلى عريانا فلا إعادة ، وإن قلنا يصلى فيه وجبت الإعادة (١)] .

فى حين نجد أحد الحنابلة وهو شمس الدين (٢)، بن قدامة فى الشرح الكبير يقول :

ومن لم يجد إلا ثوبا نجسا صلى فيه ، وذلك لأن ستر العورة آكد من إزالة النجاسة لتعلق حق الآدمى به فى ستر عورته ووجوبه فى الصلاة وغيرها ، فكان

---

(١) النووى «شرح المهذب » حـ ٣ ص ١٤٢ ، وأنظر أيضا المغنى حـ١ ص ٧٠٧ وما بعدها .

(٢) هو شمس الدين أبى الفرج بن أبى عمر محمد بن أحمد بن قدامة المتوفى ٦٨٢ هـ .

تقديمه أولى ، وهـذا قول مالك . وقال الشافعى يصلى عريانا ولا يعيد . وقال أبو حنيفه : النجاسة كلها يخير فى الفعلين، لأنه لابد من ترك واجب فى كلا الفعلين ، وقد ذكرنا أن الستر أكد ، فوجب تقديمه ، ولأنه قدر على ستر عورته فلزمه كما لو وجد ثوبا طاهرا] (١) .

من هذا نرى أن المذهب الحنبلى والمالـكى قالا بصحة الصلاة فى ثوب نجس، إذا خير المرء بين ترك واجبين، كأن يصلى عريانا أو فى ثوب نجس ، فأكدوا أن ستر العورة أكد فى إزالة النجاسة من الثوب النجس .

ونحن نعرف أن ابن كرام توفى عام ٢٥٥ من سنى الهجرة ، والفقيه ابن حنبل توفى عام ٢٤١ هـ أى أن ابن كرام كان معاصرا لابن حنبل ، ولا عجب أن يتأثر ابن كرام بآراء ابن حنبل فى الفقه ويأخذ عنه هذه المسألة ، خاصة وأن ابن حنبل كان يصادق ابن كرام وعلى صلة به .

ومن الغريب أن كل من يذكر آراء الـكرامية فى الفقه ، فإن لا يذكر تفاصيل هذه الآراء كن يقول إن الله نهى عن الصلاة ، والدليل على ذلك قوله تعالى «ولا تقربوا الصلاة »، دون أن يكمل بقية الآية . « وأنتم سكارى » .

ولا نريد التوسع هنا فى المسائل الفقهية ، وايراد آراء من يوافق على القول بصحة الصلاة فى ثوب نجس أو من يعارض فى ذلك، فن أراد الاستزادة فليرجع إلى الشرح الـكبير حـ١ والمغنى حـ١ والمجموع حـ٣ وكتب الفقه الأخرى.

تقول الـكرامية أيضا بصحة الصلاة مع نجاسة ظاهر البدن .

---

(١) الشرح الـكبير حـ١ ص ٤٦٩ .

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » ويقول الشافعى : [وأما طهارة البدن من النجاسة فهى شرط فى صحة الصلاة ، والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه] . (١)

ونجد فى مذهب ابن حنبل : [وإن حمل النجاسة فى الصلاة لم تصح صلاته ، كما لو كانت على بدنه أو ثوبه ، فإن حمل حيوانا طاهرا أو صبيا ، لم تبطل صلاته لأن النبى صلى الله عليه وسلم صلى وهو حامل أمامه بنت أبى العاص ... ولأن ما فى الحيوان من النجاسة فى معدتها فهى كالنجاسة فى جوف المصلى ، ولو حمل قارورة مسدودة فيها نجاسة لم تصح صلاته . وقال بعض أصحاب الشافعى تصح] . (٢)

وطهارة البدن شرط فى صحة الصلاة ، إذ قال عليه الصلاة والسلام :

« لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » .

فنجاسة البدن غير معفو عنها ، ولا تصح صلاة لمن يتنجس بدنه فى قول أكثر أهل العلم ، منهم ابن عباس وسعيد بن المسيب وقتادة ومالك والشافعى وأصحاب الرأى وعلى هذا يسقط قول الكرامية بصحة الصلاة وعلى البدن نجاسة .

أما بالنسبة إلى نجاسة المكان والموضع الذى يصلى فيه ، فقد أباحت الكرامية الصلاة على أرض نجسة مع ضمان صحتها — أى الصلاة — ولكن هل يقبل

---

(١) النووى ، المجموع ﺟ ٣ ص ١٣١ .

(٢) الشرح الكبير ﺟ ١ ص ٤٧٩ .

الفقهاء هذا الحكم من الكرامية ؟ وهل حقا تجوز الصلاة على أرض نجسة وفى موضع نجس ؟

هذا ماسيوضحه قول النووى فى شرح المهذب ، .

[... ولو كان معه ثوب طاهر ولم يجد إلا موضعا نجسا فوجهان مشهوران فى الابانه وغيره .أصحها : يجب أن ينزعه فيبسطه ويصلى عليه ولا اعادة. والثانى: يصلى فيه على النجاسه ويعيد] (١) ؛

ويقول أيضا : [وطهارة الموضع الذى يصلى فيه شرط فى صحة الصلاة لما روى عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: سبعة مواطن لاتجوز فيها الصلاة. المجزرة ، والمزبلة والمقبرة ، ومعاطن الابل ، والحمام ، وقارعة الطريق ، وفوق بيت الله العتيق .فذكر المجزرة والمزبلة . وإنما منع الصلاة فيها للنجاسه ، فدل على أن طهارة الموضع الذى يصلى فيه شرط] (٢) .

هذا بالنسبة إلى المذهب الشافعى ، وقد وافقه مالك والأوزاعى فى أن طهارة الموضع شرط لصحة الصلاة .

[ويشترط طهارة موضع الصلاة أيضا ، وهو الموضع الذى تقع عليه ثيابه وأعضاؤه التى عليه قياسا على طهارة البدن والثياب . فان كان على رأسه طرف عمامته وطرفها الآخر وقع على نجاسة ، لم تصح صلاته كما لو وقع عليها شىء من بدنه . وذكر ابن عقيل احتمالا فيما يقع عليه ثيابه ، خاصة أنه لايشترط طهارته لأنه يباشرها بما هو منفصل عن ذاته أشبه مالو كان بجانبه انسان نجس الثوب فالتصق به ثوبه . والمذهب الأول لأن سترته تابعة له ، فهى كأعضاء سجوده

(١) المجموع « شرح المهذب » جـ ٣ ص١٤٢ .

(٢) المجموع جـ٣ ص ١٥١

فأما إذا كان ثوبه يمس شيئا نجسا كثوب من يصلى وبجانبه حائط لا يستند إليه . قال ابن عقيل: لا تفسد صلاته بذلك ، لأنه ليس بمحل لبدنه ولا سترته، ويحتمل أن تفسد لأن سترته ملاقية لنجاسة أشبه ما لو وقعت عليها . وإن كانت النجاسة محاذية لجسمه فى حال سجوده بحيث لا يلتصق بها شىء من بدنه ولا ثيابه ، لم تبطل الصلاة ، لأنه لم يباشر النجاسة أشبه ما لو خرجت عن محاذاته . وذكر ابن عقيل وجهان : أنها تبطل كما لو باشر بها أعضاءه ، وهو قول الشافعى وأبى ثور] (١).

وفى موضع آخر يقول ابن قدامة المتوفى ٦٨٢ هـ :

[وإن طين الأرض النجسة أو بسط عليها شيئا طاهرا ، صحت صلاته عليها مع الكراهة . هذا ظاهر كلام أحمد وهو قول مالك والأوزاعى والشافعى واسحق . وذكر أصحابنا رواية أخرى : أنه لا يصح لأنه مدفن النجاسة أشبه بالمقبرة ، ولأنه معتمد على النجاسة أشبه ملاقاتها ، والأول أولى ، لأن الطهارة إنما تشترط فى بدن المصلى، وثوبه ، وموضع صلاته، وقد وجد ذلك كله . والعلة فى الأصل غير مسلمة بدليل عدم صحة الصلاة بين القبور وليس مدفنا للنجاسة . وقال ابن أبى موسى: إن كانت النجاسة المبسوط عليها رطبة ، لم تصح الصلاة وإلا صحت] (٢) .

هذا هو رأى الفقهاء فى صحة الصلاة على أرض نجسة . لقد قال بعضهم بصحتها فى حالة بسط شىء طاهر عليها ، وبالرغم من أن ذلك مكروه ، إلا أنه ممكن .

---

(١) الشرح الكبير جـ ١ ٤٧٩

(٢) المرجع السابق جـ١ ص ٤٧٩.

ترى ماذا كانت تقصد الكرامية بصحة الصلاة فى موضع نجس ؟ وهل قالت بإمكانها مع كراهية ذلك كما قال بعض الفقهاء ؟

هذا ما لا يمكن الجزم به ، لعدم وجود الكتب الأم التى ألفها الكرامية ووضعوا فيها مذهبهم .

ولابد قبل ترك باب الصلاة إلى غيره ، أن نستوفى ما قالته الكرامية فى هذا الباب .

بقى كلامهم عن النية فى الصلاة ، وصلاة المسافر ، أما الصلاة على الناسق المعين ، والصلاة على الميت فستأتى فى الكلام على غسل الميت وكفنه ودفنه .

النية فى الصلاة : أوجبت الكرامية صحة الصلاة المفروضة بغير نية ، زاعمة أن نية الإسلام فى الذر الأول كافية عن نية كل فريضة من الفرائض . (١)

والنية — كما سبق الذكر — شرط من شروط الصلاة وركن من أركانها ، ويعنى بها القصد . والنية فى الفقه معناها : القصد أيضا .

[يقال نواك الله بخير أى قصدك ، ومحلها القلب ، فإن لفظ بما نواه ، كان تأكيدا . وإن سبق لسانه إلى غير ما نواه ، لم تفسد صلاته ، وإن لم ينطق بلسان أجزأ . وهى واجبة لا نعلم فيه خلافا ، ولا تنعقد الصلاة إلا بها ، ولا تسقط بحال لقول الله تعالى: وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين .. والإخلاص عمل القلب ، وهو أن يقصد بعمله الله تعالى وحده دون غيره ولقول النبى صلى الله عليه وسلم ، « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » (٢)

---

(١) أنظر البغدادى. الفرق بين الفرق ص ٢٢٤، والاسفرائينى · التبصير ص ١٠٤

(٢) الشرح الكبير ﺟ ١ ص ٤٩٨ ومن أراد الإستزادة فليرجع إلى الفقه على المذاهب الأربعة ص ١٠٧ وما بعدها .

أى أنه لا تجب أى صلاة بغير نيـة كما قالت الكرامية . حقا إن الأعمال بالنيات ، وأن النية محلها القلب وإن لم ينطق بها اللسان ، إلا أنه يجب أن تكون هناك نيـة فى كل فريضة من الفرائض . ولا يعقل أن يكون قبول الناس الإيمان فى الذر الأول، كافيا فى أداء الفرائض بلا نية — كما صرحت بذلك الكرامية . لأن الإيمان الذى قبله الناس فى الذر الأول ، لم يتضمن سوى التوحيد والإسلام لله بغير تفصيل للفرائض ولا لأركانها . زد على ذلك أن الكرامية يعتبرون الإيمان قولا بلا عمل، أى أنه إن كانت هناك ثغرة يمكن أن ننفذ منها الذين يعيبون على الكرامية إستدلالهم واستشهادهم بوجود نيـة الإسلام فى الذر الأول بأن الإيمان لله يقتضى العمل بأركان الإسلام ، فإذا ما قبل الناس الإيمان فلابد من العمل ، كان هناك بعض الحق فى الدفاع عنهم بأن قبول الإيمان ونية الإسلام فى الذر الأول يعنى نية كل فريضة . إلا أن هذا الدفاع يسقط ويهوى بوجوب وجود النية فى كل فريضة ، وفى كل صلاة على حدة ، بالإضافة إلى سقوط هذا الدفاع بسبب قول الكرامية فى الايمان بأنه قول بلا عمل .

بعد الكلام عن النية فى الصلاة ، ننتقل إلى الكلام عن صلاة المسافر .

صلاة المسافر :

يقول البغدادى . [ثم إن ابن كرام أبدع فى الفقه حماقات لم يسبق إليها . منها قوله فى صلاة المسافر : أنه يكفيه تكبيرتان من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام .] (١)

---

(١) البغدادى. الفرق بين الفرق ص ٢٢٣

ولا أدرى ماذا يكون تعليق أى قارىء على هذا إلا أن يضيف بعد : ولا تشهد ولا سلام كلمة تتم المقصود وهى : ولا صلاة أيضا . إذ أن الفرد القاصر الذى لم يصل بعد إلى مرحلة النضج العقلى ، لا يقبل أن تكون هناك صلاة بغير وجود لإركانها ومقوماتها التى عرفناها من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، فكيف بالبالغ العاقل ؟ !

اننى لا أتصور صلاة بغير ركوع ولا سجود ، ولا قيام ولا قعود ، ولا تشهد ولا سلام إلا أن تكون بلا قراءة قرآن أيضا . وماذا يضير لو حذف التكبير الذى جعلته الكرامية — كما قال البغدادى — كفاية للمسافر ، لا شىء ينقص ، كما لا شىء يزيد لو بقى التكبير ، على أن هذه الصلاة المذكورة تصبح للمريض العاجز عن الحركة لعاهة عنده ، أما المسافر فقد أباح الله له القصر فى الصلاة فقط أما إذا كانت الصلاة كما ذكروا فيكون يومنا بأسره صلاة إذا كبّرنا تكبيرتان ، ولا ينقصنا حينئذ إلا أن نسافر حتى تكون صلاتنا صحيحة ومقبولة .

وأشك شكا كبيرا فى هذا النص الذى أورده البغدادى فى صلاة المسافر على لسان الكرامية ، إذ أن الكرامية قبل كل شىء فرقة زعيمها — محمد بن كرام — مسلم ينتمى إلى الدين الحنيف وعدت فرقته من فرق الإسلام ، وتكتب فى كتب الفرق والملل والنحل تحت « الفرق الإسلامية » ، فلا يمكن أن يصل بابن كرام الشطط العقلى إلى درجة تجعله يهذى بما نقله عنه البغدادى ، وهو الذى عرف بالزهد والتقشف .

فلا يمكن أن يكون زهده وتقشفه قد وصل به إلى الزهد والتقشف فى صلاة

المسافر. ويؤسفنى عدم وجود أدلة تثبت براءة ابن كرام مما قاله البغدادى ، كما يؤسفنى عدم وجود أدلة تثبت صحة كلام البغدادى ، ولاأستطيع فى موقف كهذا إلا أن أقف موقف الشك ، وأبين حكم صلاة المسافر عند الفقهاء .

يقول أحد الشافعية وهو النووى :

(يستحب المسافر أن يكبر إذا صعد الثنايا وشبهها ، ويسبح إذا هبط الأودية ونحوها ، ويكره رفع الصوت بذلك لحديث جابر . قال : كنا إذا صعدنا كبرنا وإذا نزلنا سبحنا) (١)

إذن لم يجعل التكبير كفاية عن باقى أركان الصلاة فى مذهب الشافعى، ولو كان فى التكبير كفاية لصرح بذلك أئمة الفقه فى كتبهم .

[وقال ابراهيم فى المسافرين : إذا كانوا رفاقا أذنوا وأقاموا ، وإن كان وحده أقام الصلاة] . (٢)

ولم يرد الاختصار فى أركان الصلاة ، وإنما جاء الاختصار فى عدد الركعات فقط .

قال تعالى فى كتابه العزيز : «وإذا ضربتم فى الأرض فليس جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا » النساء : ١٠١

ولا يجوز القصر إلا فى صلاة الظهر والعصر والعشاء . ولم يطلق القصر فى أى سفر طال أو قصر ، بل حدد السفر الذى يجوز فيه القصر .

---

(١) النووى ، المجموع حـ ٤ ص ٣٩٥

(٢) الشرح الكبير حـ ١ ص ٣٩٧

[ولا يجوز القصر إلا فى مسيرة يومين وهو أربعة برد ، كل بريد أربعة فراسخ فذلك ستة عشر فرسخا ، لما روى عن ابن عمر وابن عباس: كانا يصليان ركعتين ويفطران فى أربعة برد فما فوق ذلك .][1]

وعلى مذهب الكرامية تبطل صلاة المسافر ، لأنه إن وجد المسافر فان الصلاة غير موجودة بالصورة التى ذكروها والتى جاءت فى كتاب البغدادى وغيره .

الصلاة على الميت والفاسق المعين :

تحدثت الكرامية فى الجنائز وفى كيفية الصلاة على الميت . فقال ابن كرام : إن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين، وإنما الواجب كفنه ودفنه[2]

وهذا القول يخالف قول الفقهاء من أن غسل الميت والصلاة عليه فرضان . وفى « المجموع » :

« قال المصنف رحمه الله : وغسله فرض كفاية [3] لقوله صلى الله عليه وسلم : الذى سقط عن بعيره اغسلوه بماء وسدر » [4]

هذا الحديث رواه البخارى ومسلم . وليس فقط غسل الميت والصلاة عليه فرض كفاية ، وإنما أيضا تكفينه ودفنه فروض كفاية بلا خلاف فى ذلك بين الفقهاء .

---

(١) النووى . المجموع ﺣ ٤ ص ٣٢١

(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق

(٣) فرض الكفاية معناه : أن من فعله ممن فيه الكفاية ، سقط الحرج عن الباقين ، أما إذا لم يفعله أحد من الباقين ، كانوا آثمين .

(٤) المجموع ١٢٨/٥

« تكفين الميت فرض على الكفاية لقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى خر عن بعيره : كفنوه فى ثوبيه اللذين مات فيهما » .(١)

وقال صلوات الله عليه وسلامه : «صلوا على صاحبكم» . وهذا أمر للوجوب وقال أيضا : « صلوا على من قال لا إله إلا الله » .

وقد خالف بعض المالكية هذا ، حيث جعلوا الصلاة على الميت سنة لا فرضا، وهذا هو قول الكرامية أيضا .

وقد أوجبت الكرامية دفن الميت وتكفينه . وهم يتفقون وباقى الأئمة والفقهاء فى ذلك سواء الحنفية أو المالكية أو الشافعية أو الحنبلية ، لأن فى ترك الميت أذى للناس ، وهتك لحرمة الميت .

ولكن هل يصلى على أى فرد سواء أعلن إسلامه وقال الشهادتين أو أسر كلمتى الشهادة ؟ على مذهب الكرامية القائل بأن الناس جميعاً آمنوا بالله فى الذر الأول، تجب الصلاة على كل من مات . وبالطبع يدخل فى الصلاة على الميت الصلاة على الفاسق المعين .

الصلاة على الفاسق المعين :

تلعن الكرامية الفاسق المعين ، وتقول إنه لا يخلد فى النار ، وإنما اللعنة تحل عليه من ناحية استحقاقه للعقاب . ورغم ذلك ، فانه يجب الصلاة عليه عند الموت لاستحقاقه الثواب أيضا بحكم اسلامه ، ولكون الصلاة عليه فرض كفاية .

يقول صلى الله عليه وسلم : « صلوا على من قال لا إله إلا الله » .

---

(١) المرجع السابق ٥/١٨٨ . هذا الحديث رواه البخارى ومسلم من رواية ابن عباس وليس فى الصحيحين « اللذين مات فيهما » بل أكثر رواياتها « كفنوه فى ثوبين » .

ولا أحد يبدع الكرامية فى هذا القول ، لأنهم يوافقون أهل السنة والجماعة والمرجئة والشيعة فى أن الفاسق لا يخلد فى النار ، وأن الصلاة عليه جائزة بل واجبة لاستحقاقه الثواب .

يقول ابن تيمية : وقد تنازع الناس فى لعن الفاسق المعين ، فقيل إنه جائز كما قال ذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كأبى الفرج بن الجوزى وغيره . وقيل إنه لا يجوز كما قالت ذلك طائفة أخرى من أصحاب أحمد وغيرهم كأبى بكر عبد العزيز وغيره .

والمعروف عن أحمد كراهية لعن المعين كالحجاج بن يوسف وأمثاله ، وأن يقول كما قال الله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » .

وقد ثبت فى صحيح البخارى أن رجلا كان يدعى حمارا ، وكان يشرب الخمر وكان يؤتى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيضربه . فأتى به مرة إليه ، فقال رجل لعنه الله ، ما أكثر ما يؤتى به إلى النبى صلى الله عليه وسلم فيضربه فقال النبى صلى الله عليه وسلم : لا تلعنه ، فانه يحب الله ورسوله .

فقد نهى النبى « صلعم » عن لعنة هذا المعين الذى كان يكثر شرب الخمر معللا ذلك بأنه يحب الله ورسوله ، مع أنه صلى الله عليه وسلم لعن شارب الخمر مطلقا . فدل ذلك على أنه يجوز أن يلعن شارب الخمر المطلق ولا تجوز لعنة المعين الذى يحب الله ورسوله .

ومن المعلوم أن كل مؤمن لابد أن يحب الله ورسوله ولكن فى المسلمين من هم منافقون ، فأولئك ملعونون لا يحبون الله ورسوله . ومن علم الواحد من هؤلاء وعلم نفاقه ، لم يصل عليه إذا مات لقوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره » التوبة : ٨٤

ومن جوز من أهل السنة والجماعة لعنة الفاسق المعين ، فانه يقول يجوز أن أصلى عليه وأن ألعنه ، فانه مستحق للثواب مستحق للعقاب .

فالصلاة عليه لاستحقاقه الثواب ، واللعنة لاستحقاقه العذاب . واللعنة البعد عن الرحمة ،والصلاة عليه سبب للرحمة . فيرحم من وجه ويبعد عن الرحمة من آخر .

وهذا كله على مذهب الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر أهل السنة والجماعة ومن يدخل فيهم من الكرامية والمرجئة والشيعة ومذهب كثير من الشيعة الامامية وغيرهم الذين يقولون إن الفاسق لا يخلد فى النار . (١)

الصيام :

الركن الثانى من أركان الاسلام هو الصوم . والصوم هو الامتناع عن الطعام والشراب وعن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس . ولابد من نية الصيام قبل الصيام ، وهذا يخالف ما قالته الكرامية .

تقول الكرامية : تكفى نية الاسلام فى الابتداء عن وجوب النية لأى ركن من أركان الاسلام .

يقول النووى :

« ولايصح صوم رمضان ولا غيره من الصيام إلا بالنية (٢) لقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » .

ولأن الصيام عبادة محضة ، فلا يصح القيام به من غير نية ، كما فى الصلاة لا تصح بغير نية .

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/٢٥١ ، ٢٥٢

(٢) المجموع ٦/٢٨٨

وتجب النية لكل يوم ، لأن صوم كل يوم عبادة منفردة يدخـــل وقتها بطلوع الفجر ويخرج وقتها بغروب الشمس . لا يفسد بفساد ما قبله ولا بفساد ما بعده ، فلم يكفه فيه واحدة كالصلوات ، ولا يصح صوم رمضان ولا غيره من الصوم الواجب بنية من النهار ، كما روت حفصه رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ومن لم يبيت الصيام من الليل ، فلا صيام له » .

الحج .

وكما ادعت الكرامية صحة الصيام بلا نية ، كذلك قالت بصحة الحج بلا نية. إذ أن النية التى كانت فى الذر الأول كافية ، وفيها الغنية عن أية نية أخرى .

يقول النووى :

« ... وهل يفتقر إلى النية (١) وجهان : أحدهما : يفتقر إلى النية ، لأنها عبادة تفتقر إلى البيت فافتقرت إلى النية كركعتى المقام . والثانى : لا يفتقر ، لأن نية الحج تأتى على ذلك كما تأتى على الوقوف » .(٢)

وتكفى نية الحج فى أداء باقى أفعال الحج من الوقوف بعرفات ومزدلفة ، ومن الطواف والسعى والرمى . والذى يهمنا هنا هو أن الحج كفريضة من الفرائض ، يفتقر إلى النية كشرط أساسى لقبوله عند الله تعالى . وهذا أكبر دليل على عدم صحة قول الكرامية بعدم وجوب النية فى الصلاة والصوم والحج .

---

(١) يقصد هنا الطواف بالبيت الحرام .

(٢) المجموع ٨/١٤

(٣) يقول البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ص ٢٢٤

« ناظرت ابن مهاجر فى مجلس ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور صاحب جيش السامانية سنة سبعين وثلاثمائة ... » .

لم تقتصر آراء الكرامية فى الفقه على ابن كرام وحده ، بل إن زعيما من زعماء الكرامية فى عصره ، وهو إبراهيم بن مهاجر — مؤسس المهاجرية — كان معاصرا لعبد القاهر البغدادى ، يقال إنه إبتدع فى الفقه آراء لم يسبق إليها . فزعم أن الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف إليه الزنا .

والزنا معناه : أن يطأ رجل من أهل الإسلام امرأة محرمة عليه من غير عقد ولا شبهه عقد ، وغير ملك ولا شبهة ملك ، وهو عاقل ، بالغ ، مختار ، عالم بالتحريم . فإن فعل ذلك ، أطلق عليه اسم الزانى ، ووجب عليه الحد .

يقول تعالى فى سورة النور : ٢

« الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر ، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » .

يقول ابن مهاجر : إن المحدود فى الزنا غير الزانى ، لأن كلمة «زانى» ليست جسما ، بل هى عرض حالّ فى جسم . كذلك أيضا بالنسبة للسارق ، فالمقطوع فى السارق غير السارق ، لأن السارق عرض فى جسم ، وما إلى ذلك مثل المجلود وغيره . فكلها أعراض فى أجسام وليست أجساما . فإذا عوقب الزانى على فعله ، كان المعاقب حينئذ غير الزانى ، لأن الزانى عرض أضيف إلى الجسم وبه سمى زانيا . أى أن المعاقب هو العرض ، لأن الجسم — أى القائم بذاته حسب مفهوم الكرامية — لا يزنى . وإنما الزنا فى حد ذاته فعل خارجى يضاف إلى الجسم ، فإن جلد الزانى ، فليس هو المجلود لإضافة الزنا إليه بغير قيامه بأى فعل .

يقول البغدادى :

« وكان فى عصرنا شيخ للكرامية يعرف بابراهيم بن مهاجر . اخترع ضلالة لم يسبق إليها . فزعم أن الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف إليه الزنى ، والسارق

عرض فى الذى تضاف إليه السرقة ، وليس الجسم زانيا ولا سارقا . فالمجلود والمقطوع عنده غير الزانى والسارق ...

ناظرت ابن مهاجر ... فى هذه المسألة ، وألزمته فيها أن المحدود فى الزنا غير الزانى ، والمقطوع فى السرقة غير السارق ، فالتزم ذلك . فألزمته أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة فى جسم قديم ... »[1] .

ويمكن اعتبار الفعل ذاته عرضا فى جسم ، فى حين لا يمكن اعتبار الفاعل عرضه فى الجسم . ففعل الزنا من حيث كونه من الأفعال التى تقوم بها الجوارح ، ومن حيث قيامه بالأعضاء ، يمكن اعتباره عرضا من هذا الوجه .

ويمكن أن يقال ذلك على السرقة وعلى كل فعل كان معصية أو طاعة، محظوراً أو مباحاً .

وإن كان ابن مهاجر قد قال بأن الزانى عرض فى الجسم ، لأن الزانى عنده يعتبر أسماء والاسم عرض، دون أن يكون هذا تشنيعا من البغدادى أو الاسفرائينى، فانه لا يمكن قبول هذا القول من ابن مهاجر .

ولو كان ابن مهاجر قد قال ذلك لفهمه للحديث النبوى الآتى فهما خاصا، إلا أن الزانى يعد شيئا عارضا فى هذه الحالة لا يدوم مع دوام المؤمن .فاذا ما انتهى الفعل، صار المؤمن بعده مؤمنا كما كان . يقول الحديث :

« لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » .

ربما عدّ ابن مهاجر الزانى فى هذه الحالة غير الجسم ، أى غير الفرد القائم

---

(١) الفرق بين الفرق ٢٢٤ ، ٢٢٥ الاسفرائينى . التبصير فى الدين ١٠٤ .

بذاته ، لأن الزانى حين يزنى لايكون مؤمنا . فالمؤمن غير الزانى فى هذه الحالة ، بالرغم من أنها جسم واحد فى الظاهر .

ولو كان ابن مهاجر قد فهم هذا من الحديث ، لكان له مايبرر قوله بأن المعاقب فى الزنى غير الجسم . ولكنه لم يكتف بقوله إن الزانى عرض فى الجسم الذى يضاف إليه الزنا ، والسارق عرض فى الجسم الذى تضاف إليه السرقة ، وليس الجسم زانيا ولا سارقا ، بل تعداه إلى القول بأن أسماء الله أعراض فيه ، وكذلك اسم كل مسمى عرض فيه ، مما ألزمه بعد ذلك أن يكون معبوده عرضا .

ويقول الاسفرائينى فى « التبصير فى الدين » أن زعيما من زعمائهم ـ ولم يذكر اسم هذا الزعيم ـ كان يريد تفصيل الكلام على الفقه .

« وكان يقول إن علم الشافعى وأبى حنيفة جملته لايخرج من سراويل امرأة . ومن تكلم على سبيل التحقير على علم الشريعة ، وقصد الازراء بأئمة الدين ، وتكلم فيهم وفى علم الشريعة بمثل هذا الكلام ، كان بعيدا من أن يكون له حظ من الديانة » (١) .

هذه جملة آراء الكرامية فى الفقه ، عرضتها كما وجدتها فى كتب الفرق والديانات ، وعسى أن يكون فى هذا الكلام أقتراب بقدر الامكان من قول الكرامية ، خاصة أن معظم الذين نقلوا عنهم آراءهم فى الفقه كانوا مبالغين فى إظهار أخطاء الكرامية فى صورة كبيرة وواضحة .

خاتمة

بسم الله الرحمن الرحيم

من عرضنا السابق لمذهب الكرامية فى الأصول والفروع، نستطيع أن نقول:

أولا : أن الكرامية نشأت أول ما نشأت باقليم خراسان ، وهى تنسب أصلا لأبى عبد الله بن كرام . وقد إختلف فى تسميته أهو بتشديد الراء أم بفتحها وتخفيفها . وقد وجدت ابن حجر ينقل نصا على لسان محمد بن الهيصم الكرامى فى «لسان الميزان» الجزء الخامس ص ٣٥٤ ، يقول فيه إن ابن الهيصم يرى أن «كرام» بتخفيف الراء وفتحها ، أو بتخفيف الراء وفتح الكاف والراء «كرام». وهو لقب له كناية عن كثرة كراماته وكناية عن إشتهاره بالكرم .

ولكن لم يتوفر لدى المصادر التاريخية الأصيلة لإثبات مثل هذا الأمر ، بما كان سيؤدى إلى تغيير الاسم الذى اشتهرت به الكرامية على مر السنين من «الكرامية» إلى «الكرامية» .

ثانيا : كان إقليم خراسان بما فيه سجستان — موطن ابن كرام — موطنا للمشبهة والحشوية والمجسمة، ومرتفعا خصبا لمذاهب الثنوية : زرادشتيه ومانوية ومزدكية ، بالاضافة إلى مذاهب المجوس . وكان ملتقى للعلم والعلماء من شتى البلدان ، ومركزا هاما من مراكز الثقافة فى العالم الإسلامى فى القرون الأولى للهجرة النبوية ، مما كان له أكبر الأثر فى نشأة ابن كرّام وثقافته .

ارتحل ابن كرام من «زرنج» القرية التى ولد بها إلى نيسابور طلبا للعلم ، وهناك تلقى علوم الفقه والحديث. وسافر إلى مكة وجاور بها خمس سنوات ، كما سافر إلى بيت المقدس وأقام به خوانق للذكر والتدريس

وقد ذكر الدمشقي الحصني في «دفع شبهة من شبه وتمرد» أن ابن كرام التقى بالامام أحمد بن حنبل، ولم يذكر أين التقى به. وأرجح أنه قام برحلة تعتبر من الرحلات الهامة التي قام بها، وهي سفره إلى العراق حيث التقى بالامام أحمد بن حنبل هناك في بغداد.

وقد كان لهذا اللقاء أثره الواضح في القول بخلق القرآن، وبعض الأقوال الأخرى في الفقه.

ثالثا: عاشت الكرامية في أحضان نهضة علمية وأدبية عظيمة منذ أن أسسها ابن كرام في القرن الثالث الهجري إلى أن احتضنها أتباعه في القرون التالية لهذا القرن. وإن كانت الظروف السياسية في العصر العباسي الأول مضطربة نتيجة للفتن والدسائس التي قامت بين الأمين وأخيه المأمون، إلا أن هذا لم يمنع العلماء من الإستمرار في نشاطهم العلمي. فظهرت كثير من الفرق، وازدهرت فرق أخرى كان منها «الكرامية».

رابعا: إنقسمت الكرامية إلى فرق شأنها شأن أي فرقة أخرى، واختلف العلماء في عدد هذه الفرق وإن لم يختلفوا في نسبتها جميعا إلى الفرقة الرئيسية المنسوبة لابن كرام، لعدم وجود اختلافات رئيسية بينها وبين الفرقة الأم.

وقد جعلت هذه الفرق ثمان وهي:

١ — الاسحاقية: أتباع أبي يعقوب اسحق بن محمشاد وابنه أبي بكر. وكان ظهورهما في القرن الرابع الهجري.

٢ — الهيصمية: أتباع أبي عبد الله محمد بن الهيصم الذي كان أقرب الكرامية إلى آراء أهل السنة والجماعة، مما جعلهم يطلقون عليه لقب «المقارب» وعلى فرقته «المقاربة».

٣ — المهاجرية : أتباع ابراهيم بن مهاجر الذى عاصر عبد القاهر البغدادى المتوفى ٤٢٩ هـ/١٠٣٧ م. وقد قامت بينهما مناظرات فى عام ٣٧٠ هـ.

٤ — العابدية : أتباع عثمان العابد .

٥ — الزرينية : أتباع زرين الغرجستانى .

٦ — الحيدية : أتباع صيد بن كسيف .

٧ — التونية : أتباع أحمد التونى .

٨ — السورمية : أتباع رجل يعرف بالسورمين .

هذه هى أهم الفرق التى تشعبت عن «الكرامية» أتباع أبى عبد الله ابن كرام، وقد ظهر معظمها فى القرنين الرابع والخامس الهجريين .

ولا أضع هذا التقسيم نتيجة قطعية ، بل يمكن لباحث آخر أن يتوصل إلى نتيجة أدق إن استطاع الحصول على وثائق أكثر أصالة وأصح إسنادا .

خامسا : كانت الكرامية من أكبر الفرق السياسية والكلامية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، إذ إتفق لهم نصرة السلطان محمود بن سبكتكين وإبنه من بعده ، وكانت لهم هذه الكلمة المسموعة ، والمكانة العلية .

وكان لهم من النفوذ ما كان يخشى ، ومن البطش ما كان يحذر منه ، إذ استطاعوا طرد الفخر الرازى (المتوفى ٦٠٦ هـ) من هراة عام ٥٩٥ هـ عقب إصطدامه مع مجد الدين عبد المجيد المعروف بابن القدوة الكرامى الهيصمى ، كما دسوا السم لابن فورك الأشعرى ، فمات متأثرا به .

سادسا : إشتهر الكرامية بمذهبهم المجسم ، فكان تصورهم لله تعالى تصوراً

ماديا . فهم يرونه جسما ، ماديا لا كالأجسام ، وجوهراً لا كالجواهر . ويقول ابن كرام فى كتابه «عذاب القبر» إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر .

وأجمعت الكرامية على أن الله تعالى محل للحوادث — مع ملاحظة أن هذه الحوادث لا توجب لله وصفا ولا هى صفات له — وقالوا إن هذه الحوادث هى إرادته إيجاد الكائنات ، فإنه إذا أراد شيئا يقول «سكن» ، هذا الأمر يتكون من كاف ونون وسمع وبصر وإرادة ، وكل هذه يحدثها الله فى ذاته ليوجد بها الأشياء . وهو لهذا محل للحوادث عندهم .

وقد كفرهم سائر الفرق لهذا القول ، ولكن الشهرستانى يذكر فى «الملل والنحل» أنهم فرقوا بين الحادث والمحدث . فالحادث هو الحروف والأصوات التى يحدثها فى ذاته ليوجد بها الأشياء أو ليعدمها ، أما المحدث فهو الذى يحدث عقيب الحادث ويباين الذات المقدسة ، وهو الجواهر والأعراض المكونة لأجسام الموجودات .

وبالرجوع إلى معاجم اللغة العربية ، لم أجد تفرقة بين الحادث والمحدث . وإن كان الكرامية قد وضعوا مثل هذه التفرقة ، فما ذلك إلا لاحترازهم من الوقوع فى القول بأن العالم حالّ فى الله والله حاول له . أى بعبارة فلسفية أن الله الذى هو جسم لا كالأجسام وأحدىّ فى ذاته وجوهره ، لا وجود له بغير العالم الذى هو بمثابة أعراضه اللازمة له . فلا جوهر فى الوجود إلا الله ، ولا وجود له بغير أعراضه التى لا تحدث إلا فى ذاته ، فيصبح الله والعالم هنا متضايفان لا وجود لأحدهما بدون الآخر .

وبذلك تظهر وحدة وجود مادية ، طرفاها الله والعالم .

وإن قيل إن الكرامية لم تقل بحلول الحوادث فى ذات الله إلا لاجتنابها القول بتعاقب الحوادث على ذاته ، فهو أمر يمكن التشكيك فيه . إذ يمضى المذهب منسجما فى تكوينه الداخلى من الناحية الفلسفية ، وتظهر آراء الكرامية فى القول بخلق العالم ، الأمر الذى يتضح منه عدم وجود تفرقة — حتى عندهم — بين الحادث والمحدث .

سابعا : تقول الكرامية إن الله إذا أراد إفناء هذا العالم ، فإنه يحدث فى ذاته فعلا به يفنى أجزاء العالم ، هذا الفعل هو قوله للموجود « افن » أو « اعدم » ، وهذه الكلمة تتكون من حروف وأصوات ، وارادة وسمع وبصر ، وكل هذه الأشياء تحدث فى ذاته تعالى . ولكنه لا يمكنه أن يفنى العالم كله بقول واحد ، بل يتطلب الإفناء إحداث قول لكل موجود يراد إعدامه ، وبهذا تتعاقب الحوادث على الذات المقدسة .

ولما كانت الكرامية تنفى تعاقب الحوادث عليه ، وقعت فيما هو أشنع منه ، فقالت إنه سبحانه وتعالى لا يقدر على إعدام كل أجسام العالم ، وأن ذاته لا تخلو عن الحوادث فى المستقبل وإن كانت قد خلت منها فى الأزل .

وهذا يفسر قولهم بخلق العالم وحدوثه ، فالله خلق العالم ، ولكنه لن يفنيه كله فى المستقبل . وتتضح هنا رواقية ابن كرام وأتباعه ، كما يتضح مذهبهم فى القول بوحدة الوجود المادية وإن لم يقولوا بها صراحة .

وقد أوضحت خلال صفحات البحث مدى تأثر الكرامية هنا بأقوال فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو .

ثامنا : تأثرت الكرامية تأثرا واضحا بما عاصرته من مذاهب وملل ونحل ، فكما تأثرت بفلاسفة اليونان فى القول بوحدة الوجود المادية والقول بحلول الحوادث فى الذات الإلهية ، تأثرت أيضا بالمجوس والثنوية فى القول بتناهى الله من الجهة التى يلاقى منها العرش وهى جهة السفل . كما صرحت بأن الله مستقر على العرش إستقرارا مكانيا ، وإن كان هذا القول خارجا على أقوال المسلمين ، إلا أنه لا يتناقض مع قولهم بمادية الذات الإلهية . فإذا كان الله جسما وله عرش — كما جاء فى الكتاب المقدس — فإن صلة هذا الجسم بعرشه صلة مادية ، أى أنه مستقر على العرش إستقرارا مكانيا ماديا .

تاسعا : تعتبر الكرامية من الصفاتية المغالية ، فهى قد أثبتت الصفات الإلهية كما أثبتها الأشاعرة وكما جاءت فى الكتاب والسنة ، إلا أنها غالت فى هذا الاثبات حتى أدى بها ذلك إلى التجسيم .

عاشرا : تناولت الكرامية مسألة التحسين والتقبيح بالدراسة والبحث ، وكل من تكلم عن هذه المسألة عندهم ، كان يرجعها إلى المعتزلة وإلى تأثرهم بهم فيها . ولكنى عثرت على نص فى مخطوط الآمدى « أبكار الأفكار » الجزء الأول ص ٥٧٥ يقول فيه :

« ... ذهبت المعتزلة والكرامية والبراهمية والثنوية والتناسخية إلى أن الأفعال منقسمة فى أنفسها إلى حسنة وقبيحة ... » .

ويؤيد ذلك قول الأرموى فى مخطوط « نهاية الوصول فى دراية الأصول » ص ٢١٦ .

« ... ذهبت الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية إلى أن العقل قد يحكم إستقلالا بحسن بعض الأفعال وقبحه ... » .

فلم تكن المعتزلة إذن أول من قال بالتحسين والتقبيح العقليين ، وإنما سبقهم إلى ذلك قوم آخرون .

لقد تأثرت الكرامية بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ، وبنت عليها الكثير من المسائل ، فقالت بضرورة كون الإنسان أول خلق الله تعالى لكى يصح منه الإعتبار ، كما قالت إن الناس محجوجون بعقولهم إلى أن تأتيهم الرسل .

أما الرسول عندهم فقد فرقوا بينه وبين المرسل، وقالوا بإنتهاء رسالته بإنتهاء حياته فيصبح فى قبره رسولا غير مرسل . كما قالت بأن النبوة والرسالة صفتان حالتان فى النبي والرسول سوى الوحى إليه وسوى المعجزة وسوى العصمة عن المعصية ولذا قالت بعدم عصمة الأنبياء عصمة لا متناهية . فقالوا : كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حداً ، فهم معصومون منه وغير معصومين مما دون ذلك ، بل جوزوا عليهم — الأنبياء والرسل — جواز الخطأ فى التبليغ .

وبنظرة إلى هذا القول ، نجد أنه يؤدى لا محالة إلى عدم إسباغ القداسة على الأنبياء فى قبورهم . ويؤكد هذا قولهم بأن زيارة قبر الرسول ليست نفلا كما أنها ليست فرضا . وهم إذا مروا على قبر أحد الرسل فإنهم يقولون : لقد أديت رسالتك .

وانتهى بعضهم من هذا القول إلى القول بتفضيل بعض الأولياء على الأنبياء

والرمل ، بل وضع حديث قيل فيه : يأتى فى نهاية الزمان رجل يقال له محمد بن كرام ، تحيا به السنة .

وحديثهم عن الرسالة والرسول والإيمان بالله الذى هو قول عندهم بلا عمل، ولا يزيد ولا ينقص ، يرتبط إرتباطا وثيقا بالتحسين والتقبيح كما يرتبط أيضا بمذهبهم الفقهى. وبهذا يصبح المذهب الكرامى مذهبا متكاملا ،منسجما ، ومرتبطا بعضه البعض من الناحية الفلسفية .

وقد بحثت الكرامية أيضا فى السياسة ، وقالت إن الامامة والخلافة ، تثبت بإجماع الأمة بلا نص ولا تعيين ، وهو قول أهل السنة أيضا . وقد جوزوا البيعة لامامين فى قطرين فى وقت واحد .

وقالت أهل السنة والجماعة : لا تصح الامامة إلا لواحد فى جميع أرض الإسلام ، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق ، ولم يقدر أهل كل واحد من الصقعين على نصرة أهل الصقع الآخر ، فيجوز لأهل الصقع عقد الامامة لواحد يصلح لها منهم .

وهذا ما قالته الكرامية وإن كان كل من كتب عنها لم يذكر الشروط التى أوردتها لصحة إمامة أكثر من واحد فى قطرين فى آن واحد . وقد كفرت الكرامية لهذا القول،ولكن حدث بعد ذلك أن قامت خلافات ثلاث : إحداها فى القاهرة ، والثانية فى بغداد ، والثالثة فى قرطبة . وكانت كلها على وفق السنة .

وأخيرا لا نستطيع أن نقول إن الكرامية كانت أشعرية أكثر منها معتزلية ، أو كانت مرجئية أكثر منها خوارجية ، وإنما نقول إن الكرامية على الرغم من تأثرها بملل شتى ومذاهب جمة ، لها كيانها الخاص ومبادئها التى إنفردت بها وميزتها عن غيرها ، وبها استطعنا أن نفرق بينها وبين غيرها من الفرق ، وأن نقول إن هذه فرقة تسمى « الكرامية » .

من

مراجع البحث

أولا: المخطوطات العربية:

	اسم المخطوط	المؤلف	
١	أبكار الأفكار	الآمدى	ج ١، ج ٢
٢	إرشاد القاصد لأسنى المقاصد	شمس الدين الأنصارى	
٣	تاريخ دمشق	ابن عساكر	ج ٣٢
٤	تاريخ الاسلام	الذهبى	ج١٤
٥	تبصرة الأدلة	النسفى	
٦	التذكرة فى أحكام الجواهر	ابن متويه	ج ١
٧	تذييل من شرح المواقف	لم يعلم مؤلفه	
٨	التمهيد فى أصول الدين	النسفى	
٩	رسالة فى الفرق الضالة	حسين الأوضروى	
١٠	رسائل فى الفرق الاثنين وسبعين	أحمد الكردى	
١١	روضة الجنان	لم يعلم مؤلفه	
١٢	رسالة فى بيان مذهب السلف	عين القضاة	
١٣	السيوف المندية	على بن محمد الميلى	
١٤	الشامل	الجوينى	ج ١ — ٣
١٥	شرح العيون	ابن كرامة الجشمى	ج١، ج٢
١٦	عقد الجمان	العينى	ج ١٢ مجلد ٢
١٧	عمدة المسترشدين	المحلى اليمنى	ج ١، ج ٢
١٨	غايات الأفكار	أحمد المرتضى	ج ٢ قسم ٢
١٩	المنقض على مخالفى المذهب	ابن الجوزى	

اسم المخطوط	اسم المؤلف	
٢٠ — مجموع رسائل	ابن كمال باشا	
٢١ — مجالس ابن الجوزى	ابن الجوزى	
٢٢ — مختصر فى بيان مقالات أهل العالم	الشروانى	
٢٣ — المعتمد فى أصول الدين	الملاحمى	ج ٣
٢٤ — المعلم	الفخر الرازى	
٢٥ — نجم المهتدى	عمر عبد الخالق	
٢٦ — نهاية الوصول	الأرموى الهندى	ج ١
٢٧ — نهاية العقول	الفخر الرازى	ج ١ ، ج ٢
٢٨ — الوافى بالوفيات	الصفدى	ج ١ مجلد ٢ قسم ٢ ، ج ٣

الكتب العربية المطبوعة

١ — ابن تيمية (أبو العباس تقى الدين)	منهاج السنة النبوية	ج ١-٣
٢ — ابن تيمية	موافقة صحيح المنقول	ج ١ — ٢
٣ — ابن تيمية	الرسائل الكبرى	
٤ — ابن الجوزى (أبو الفرج)	دفع شبهة التشبيه	
٥ — ابن الجوزى	تلبيس أبليس	
٦ — ابن حزم	الفصل فى الملل والأهواء والنحل	ج ٢-٤
٧ — ابن خلدون	المقدمة	ج ٣
٨ — ابن رشد	مناهج الأدلة	
٩ — ابن كثير	البداية والنهاية	ج ١١

اسم المؤلف	اسم الكتاب
١٠ — ابن منظور	لسان العرب ج ١٥
١١ — ابن أبى الحديد	شرح نهج البلاغة ج ١
١٢ — أبو خلف الأشعرى	المقالات والفرق
١٣ — أبو ريدة (دكتور) محمد عبد الهادى	النظام
١٤ — ابراهيم حسن ابراهيم (دكتور)	تاريخ الإسلام السياسى والدينى ج ٢
١٥ — أ. ج — أربرى	تراث فارس
١٦ — الاسفرائينى (أبو المظفر)	التبصير فى الدين
١٧ — الأشعرى (أبو الحسن)	مقالات الاسلاميين ج ١ ، ج ٢
١٨ — الايجى (عضد الدين)	المواقف ج ١ ، ج ٥ ، ج ٧ ، ج ٨
١٩ — البلاقلانى (أبو بكر)	التمهيد ج ١
٢٠ — البزدوى	أصول الدين
٢١ — البغدادى (عبد القاهر)	الفرق بين الفرق
٢٢ — البغدادى	أصول الدين
٢٣ — البيهقى	الأسماء والصفات
٢٤ — التفتازانى	شرح المقاصد ج ١ ، ح ٢
٢٥ — التهانوى	كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ، ح ٢
٢٦ — جولد تسيهر	العقيدة والشريعة
٢٧ — الدمشقى الحصنى	دفع شبهة من شبه وتمرد
٢٨ — دونالد ولبر	إيران ماضيها وحاضرها
٢٩ — الرافعى	فتح العزيز ج ١
٣٠ — السفارينى	عقيدة السفارينى ج ١

اسم المؤلف	اسم الكتاب
٣١ — شاهين مكاريوس	تاريخ إيران
٣٢ — الشهرستانى	الملل والنحل ج ١ ، ج ٢
٣٣ — الشهرستانى	نهاية الأقدام ج ١
٣٤ — الطبرى	التاريخ الكبير ج ٨
٣٥ — القاضى عبد الجبار	المغنى ج ٧ ، ج ١٧
٣٦ — عبد الرحمن بدوى (دكتور)	أرسطو
٣٧ — عبد الرحمن بدوى (دكتور)	أفلاطون
٣٨ — العتبى	فتح الوهبى ج ٢
٣٩ — عثمان أمين (دكتور)	الفلسفة الرواقية
٤٠ — الغزالى	تهافت الفلاسفة
٤١ — الفخر الرازى	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
٤٢ — الفخر الرازى	لوامع البينات
٤٣ — الفخر الرازى	أساس التقديس
٤٤ — الفخر الرازى	معالم أصول الدين
٤٥ — الفخر الرازى	الاربعين فى أصول الدين
٤٦ — فلوطرخس	فى الآراء الطبيعية
٤٧ — كريستنسن	إيران فى عهد الساسانيين
٤٨ — محمود شلتوت	الاسلام عقيدة وشريعة
٤٩ — المقدسى	البدء والتاريخ ج ١ ، ج ٥
٥٠ — المقدسى	أحسن التقاسيم
٥١ — المقريزى	الخطط ج ٢

اسم الكتاب	اسم المؤلف
نشأة الفكر الفلسفى ج١، ج٢	٥٢ — النشار (دكتور) على سامى
التراث اليونانى	٥٣ — نالينو
مجلة الدراسات الشرقية	٥٤ — نالينو
شرح المهذب ج ٣ ، ج ٤ ، ج ٥ ، ج ٦ ، ج ٨	٥٥ النووى

المراجع الأجنبية :

1 - AL-HALAJ - Kitab Al Tawasin. Massignon.

2 - Allard «Michel» - Le probléme des attributs Divins dans la doctrine d'al-AS'ARI.

3 - Bosworth - The rise of Karramiyya in Khurasan. An essay in «The Moslem World».

4 - Encycl of Islam - Vol. II.

5 - Massignon «Louis» - Recueil de taxte.

6 - Massignon «Louis» - Essai sur les avigines de Lexique technique de la Mystique Musulmane.

7 - Short Encyc. of Islam.

8 - Sykes - A History of Persia.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	٥
تقديم وشكر	٧
مقدمة	٩
الفصل الأول	
ظروف نشأة الكرّامية	١٣
الناحية الاقتصادية	١٨
الناحية السياسية	١٨
نظام الحكم	٢١
الناحية الاجتماعية	٢٢
الناحية الدينية وظهور الفرق	٢٥
الزردشتية	٢٦
المانوية	٢٨
المزدكية	٣٠
المقنعية	٣١
الخرميّة	٣٣
المقاتلية	٣٤
الناحية الثقافية	٣٤
الناحية العلمية	٢٤
الناحية الأدبية	٣٦

الموضوع	الصفحة
حركة التصنيف	٣٨
تنظيم العلوم الاسلامية	٣٨
الترجمة	٣٨
الفصل الثانى	
دراسة مفصلة عن ابن كرّام	٤٣
سيرته	٤٥
حياته الأولى — أصله	٤٦
أسرته	٤٧
مولده ونسبه	٤٨
لقبه	٤٨
نشأته ونموه	٥٤
عهد التنقل	٥٦
هجرته من سجستان	٥٦
عهد الأستاذية	٥٩
وفاة ابن كرام	٦١
آثاره ومؤلفاته	٦٢
الفصل الثالث	
فرق الكرامية	٦٩
الاسحاقية	٧٦
الهيصمية	٨٧

الموضوع	الصفحة
المهاجرية	٩٣
العابدية	٩٤
الزرينية	٩٤
الحيدية	٩٥
التونية	٩٥
السورمية	٩٥
الفصل الرابع	
التيارات التجسيمية التي سبقت مذهب الكرامية	١٠٤
أولا : التيارات الدينية	١٠٨
١ — اليهودية	١٠٨
٢ ـ المسيحية	١١٤
٣ ـ المذهب الغنوصية	١١٦
المانوية	١١٨
٤ ـ الحشوية والمجسمة المسلمين	١٢١
الهشامية الحكمية	١٢٦
الهشامية الجواليقية	١٢٨
الجواربية	١٣٠
المغيرية	١٣١
الشيطانية	١٣٢

الموضوع	الصفحة
ثانيا : التيارات الفلسفية	١٢٣
فلاسفة اليونان	١٢٤
١ ــ أفلاطون	١٢٤
٢ ــ أرسطو	١٣٦
٣ ــ الفلسفة الرواقية	١٣٨
٤ ــ الواقعية الحسية	١٤١
الفرق الاسلامية	١٤٣
١ ــ الخوارج	١٤٣
٢ ــ المرجئة	١٤٥
٣ ــ المعتزلة	١٤٧
التحسين والتقبيح	١٤٨
٤ ــ الأشاعرة	١٥١
الفصل الخامس	
مناظرات الكرامية مع الفرق الأخرى	١٥٥
الفصل السادس	
الألوهية عند الكرامية	١٧٣
الذات الالهية	١٧٥
الجسم	١٧٦
١ ــ الملكانية	١٨٣
٢ ــ النسطورية	١٨٤
٣ ــ اليعقوبية	١٨٤

الموضوع	الصفحة
الأدلة العقلية	١٨٧
الأدلة العقلية	١٨٨
الرد على الأدلة العقلية	١٩١
الرد على الأدلة النقلية	١٩٦
التحيز والجهة	١٩٧
الاستواء والعرشية	٢٠٣
الجوهر	٢٠٨
الأدلة على كونه جوهراً	٢١٠
صفات الله	٢١٤
أولا : صفات الذات	٢١٤
ثانيا : صفات الأفعال	٢١٥
ثالثا : صفات المعانى	٢١٥
العلم الالهى	٢١٦
القدرة الالهية	٢١٦
الارادة الالهية والمشيئة	٢١٩
صفة الحياة	٢٢١
السمع والبصر	٢٢٢
صفة التكلم	٢٢٥
الحجج النقلية على حدوث القرآن	٢٢٨
الحجج العقلية	٢٣١
حلول الحوادث	٢٣٣

الموضوع	الصفحة
صفات الأفعال عند الكرامية	٢٣٩
رؤية الله	٢٤٠
الفصل السابع	
العالم عند الكرامية	٢٤٣
الخلق وشرائطه	٢٤٨
إعادة المعدوم	٢٥٤
الفصل الثامن	
التحسين والتقبيح عند الكرامية	٢٥٩
الصلاح والأصلح	٢٨٥
الفصل التاسع	
الإيمان والنبوات	٢٩٨
الإيمان	٢٩١
نظرية المعرفة	٣٠٣
إيمان الأطفال	٣٠٦
عصمة الأنبياء	٣٢٠
النبوات	٣١١
عصمة الأنبياء	٣٢٠
معجزات الرسل	٣٢٨
الفصل العاشر	
السياسة ، الامامة ، عند الكرامية	٣٣١
مسألة الامة	٣٣٣

الفصل الحادى عشر

الفقه عند الكرامية ٣٤٧

الصلاة — أحكامها ٣٥١

الطهارة ٣٥٢

النية فى الصلاة ٣٥٩

صلاة المسافر ٣٦٠

الصلاة على الميت والفاسق المعين ٣٦٣

الصيام ٣٦٦

الحج ٣٦٧

خاتمة ٣٧١

من مراجع البحث ٣٨١

أولا : المخطوطات العربية ٣٨٣

ثانيا : الكتب العربية المطبوعة ٣٨٤

ثالثا : الكتب الأجنبية ٣٨٧

فهرست الموضوعات ٣٩١

قد وردت بهذه الطبعة أخطاء مطبعية لا يغفل عنها القارىء العادى فضلا عن الفطن .

رجاء التماس العذر لنا ، وأملا بتفاديه فى الطبعات القادمة ، وشكراً لكل من ساهم فى طبع هذا الكتاب .

سهير مختار

صدر للمؤلفة:

١ ــ الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجوينى تحقيق مع د. النشار

٢ ــ سلوة الأحزان لابن الجوزى تحقيق مع د النشار

٣ ــ التجسيم عند المسلمين ـ مذهب الكرامية تأليف: سهير محمد مختار

تحت الطبع :

١ ــ نهاية العقول فى دراية الأصول للرازى تحقيق مع د النشار

٢ ــ علم الكلام عند محي الدين بن العربى تحقيق ودراسة

رقم الايداع بدار الكتب ٣٣٣٩/٧١
تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب فى
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق
تليفون : ٣٥٨٤١